Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung ...

Albert Ehrhard



STRASSBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN.
HERAUSGEGEBEN
VON
DR. ALBERT EHRHARD, UND DR. EUGEN MÜLLER,
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT WIEN. PROFESSOR AM PRIESTERSEMINAR ZU STRASSBURG.

ERSTER SUPPLEMENTBAND:

DIE ALTCHRISTLICHE LITTERATUR UND IHRE ERFORSCHUNG VON 1884–1900.

ERSTE ABTEILUNG.

DIE VORNICÄNISCHE LITTERATUR.

VON

ALBERT EHRHARD.

FREIBURG IM BREISGAU.
1900.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

Strassburger theologische Studien.

Erster Supplementband:

Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900.

STRASSBURGER
THEOLOGISCHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. ALBERT EHRHARD, UND DR. EUGEN MÜLLER,
PROFESSOR AN DER K. K. UNIVERSITÄT IN WIEN, PROFESSOR AM PRIESTERSEMINAR IN STRASSBURG.

ERSTER SUPPLEMENTBAND.

FREIBURG IM BREISGAU.
1900.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

DIE

ALTCHRISTLICHE LITTERATUR

UND

IHRE ERFORSCHUNG VON 1884—1900.

ERSTE ABTEILUNG.

DIE VORNICÄNISCHE LITTERATUR.

VON

ALBERT EHRHARD.

FREIBURG IM BREISGAU.
1900.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG,
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.



Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 6. Augusti 1900.

‡ **Thomas,** Archiepps.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

SPÄTER, als ich es ursprünglich beabsichtigte, erscheint die Fortsetzung meines patristischen Litteraturberichtes, dessen erster Teil als 4. und 5. Heft des 1. Bandes der Strafsburger theologischen Studien im Jahre 1894 ausging[1]. Dem Wunsche entsprechend, der damals von verschiedenen Seiten geäufsert wurde, habe ich die Übersicht und Würdigung der patristischen Forschung bis zur Gegenwart geführt. Bei der Masse des Materials wurde es aber notwendig, den Bericht in zwei Hälften zu teilen, von denen die erste selbst so grofs wurde, dafs sie im Rahmen der Strafsburger theologischen Studien nicht mehr untergebracht werden konnte. Um jedoch den Zusammenhang mit dem ersten Litteraturbericht möglichst zu wahren, entschlossen sich Redaktion und Verlag, die Fortsetzung in zwei Supplementbänden zu bringen, von denen der erste vorliegt, der zweite die eigentliche patristische Litteratur umfassen und im Verlaufe des nächsten Jahres, so Gott will, erscheinen wird.

Ich gestehe, dafs die Arbeit mir sehr schwer geworden ist. Die 2710 Anmerkungen des Bandes, denen fast ebenso viele Schriften, Abhandlungen und andere Beiträge von gröfserem und geringerem Umfang entsprechen, sind vielleicht geeignet, eine Vorstellung von den Mühen zu geben, welche die Fertigstellung des Berichts verursachte. Nicht als ob ich vor dieser Masse zurückgeschreckt wäre; es gab dabei sehr viel zu lernen

[1] Im folgenden wird dieser erste Teil mit I bezeichnet und citiert. Die dort erklärten Abkürzungen der öfters citierten Zeitschriften und bibliographischen Hilfsmittel glaube ich nicht wiederholen zu brauchen, weil die Abkürzungen ohnehin leicht aufzulösen sind. — Während des Druckes konnte ich noch die Veröffentlichungen des Jahres 1900, die mir bis zum 1. August bekannt und zugänglich wurden, an passender Stelle einfügen, so dafs überall der neueste Stand der Forschung gezeichnet ist.



nach verschiedenen Seiten hin! Geradezu schmerzlich empfand ich es aber, von Schrift zu Schrift, von Abhandlung zu Abhandlung eilen zu müssen, während so manche Einzelfrage zu näherer Betrachtung einlud und bei längerem Verweilen gröfsere geistige Befriedigung und bleibenderen Gewinn versprach. Ich fühlte mich jedoch verpflichtet, mein Wort einzulösen, wenn ich auch dabei meine eigene Forschungsarbeit in den Hintergrund drängen mufste.

Es sei mir gestattet, in diesem Vorwort, das ich schon aus dem Grunde kurz halten kann, weil die allgemeinen Fragen, die mir am Herzen liegen, zum Teil schon in dem Rückblick und Schlufswort des ersten Berichtes, zum Teil in der Einleitung und dem Schlusse des vorliegenden Buches ausführlich behandelt sind, dem Vorsteher der hiesigen Universitätsbibliothek, Herrn Regierungsrat Dr. Grassauer, sowie ihren Beamten, insbesondere den Herren Dr. Burger, Dr. Frankfurter und Dr. Holzmann, den wärmsten Dank auszusprechen für die Liebenswürdigkeit, mit der sie meinen weitgehenden Wünschen nach Möglichkeit entsprachen. Es ist weder ihre noch meine Schuld, wenn ich nicht alle Schriften selbst einsehen konnte, die auf den folgenden Blättern genannt sind. Diese öffentliche Danksagung gebührt auch meiner lieben Schwester Elisabeth, welche das Namenregister angefertigt hat.

Das Buch selbst, dessen Drucklegung in eine Zeit körperlicher und seelischer Leiden fiel, widme ich allen Freunden der altchristlichen Kirche, besonders meinen ehemaligen Strafsburger und Würzburger Schülern sowie — last not least — meinen lieben Hörern in der Kaiserstadt an der Donau. Möge es alle anspornen, den Geist, dem die altchristliche Zeit ihren Glanz und ihre Erfolge, ihre Gröfse und ihre Seligkeit verdankte, in sich aufzunehmen und diesem Geiste der Wahrheit, der Liebe und des Friedens in den bewegten Kämpfen der Gegenwart mit Kraft und Ausdauer treu zu dienen!

Wien, den 1. August 1900.

Albert Ehrhard.

Inhaltsverzeichnis.

Zweiter Abschnitt.

Die griechischen Apologeten.

Dritter Abschnitt.

Die ältesten griechischen Polemiker.

Vierter Abschnitt.

Die ältesten Lateiner.

Fünfter Abschnitt.

Die Alexandriner.

Sechster Abschnitt.

Die Kirchenschriftsteller Kleinasiens, Syriens und Palästinas.

Siebter Abschnitt.

Die römischen Kirchenschriftsteller.

Achter Abschnitt.

Die Afrikaner und die übrigen Abendländer.

Einleitung.

DIE Erforschung der altchristlichen Litteratur hat seit dem Jahre 1894, mit welchem der allgemeine Überblick in meinem ersten Litteraturbericht (S. 1—38) abschlofs, keine wesentlichen Veränderungen erfahren. Solche Veränderungen waren auch nicht zu erwarten, nachdem die Grundsätze, nach welchen diese Erforschung sich richten mufs, wenigstens für die historisch-kritische Seite derselben, allenthalben sich eingebürgert und den Dilettantismus auf diesem Gebiete mehr und mehr verdrängt haben. Wohl aber hat die Erforschungsarbeit nach verschiedenen Seiten hin sich erweitert und vertieft; die Kreise der Forscher sind gewachsen, neue Funde riefen zahlreiche neue Untersuchungen hervor, und manche alte Fragen wurden gelöst oder ihrer Lösung näher gebracht. Deutschland stellt nach wie vor das Hauptkontingent der Forscher und der Forschungen und darf mit vollem Rechte die führende Rolle beanspruchen; von den übrigen Ländern entfällt die gröfsere Masse der geleisteten Arbeit auf England. Frankreich nimmt, wenn auch nur die dritte, so doch eine achtenswerte Stelle ein, und während in Italien und Spanien die früher beklagte Apathie nicht überwunden wurde, beginnen Slaven, insbesondere Russen, sich in intensiverer Weise an der Arbeit zu beteiligen, während nur wenige Griechen ihnen mit gutem Beispiel vorangegangen sind.

1. Fassen wir diese Forschungsarbeit zunächst in ihren grofsen Zügen ins Auge, so mufs hervorgehoben werden, dafs die Kenntnis der handschriftlichen Überlieferungsgeschichte der altchristlichen Schriftwerke im einzelnen wohl mannigfach gefördert wurde, als Ganzes betrachtet aber noch

sehr viel zu wünschen übrig läfst. Höchst willkommene Vorarbeiten für ein Gesamtverzeichnis aller patristischen Handschriften dürfen wir in den meisten Handschriftenkatalogen erblicken, an denen im Morgen- und Abendlande eifrig gearbeitet wurde [1], da die patristischen Handschriften fast in allen einen beträchtlichen Teil bilden. Die von der Wiener Akademie unternommene Inventarisierung der Handschriften der lateinischen Kirchenväter in speziellen Verzeichnissen geht in sehr langsamem Tempo vorwärts; von dem Katalog der patristischen Handschriften Englands, den H. Schenkl [2] bearbeitet, erschienen indes einige weitere Abteilungen. Sehr dankenswert ist die Katalogisierung der griechischen Papyri theologischen Inhalts von C. Haeberlin [3], von denen fast alle auf die altchristliche Litteratur entfallen.

---

[1] Vgl. R. Beer u. W. Weinberger, Bericht über die auf Paläogr. und Handschriftenkunde bezügliche Litteratur der Jahre 1874—1896, Jahr.-Ber. f. Alt.-Wiss. 26, 3 (1898) 187—310. Hier (S. 208—285) ein sehr dankenswertes Verzeichnis aller Handschriften-Kataloge, die von 1874—1896 erschienen sind.

[2] Bibliotheca patrum latinor. britannica I, 2: Die Philipps'sche Bibliothek in Cheltenham, Wien 1892, 158 S.; II, 3: Die schottischen Bibliotheken nebst den Bibliotheken von Trinity College (in Dublin, Irland) und Holkham (Norfolk), Wien 1896, 90 S., mit einer Tafel; II, 2: Die Bibliotheken der Colleges in Cambridge 1, Wien 1897, 80 S.; 2, Wien 1898, 82 S.; III, 1: Die Bibliotheken der englischen Kathedralen, 1894, 79 S.; 2 (1898), 92 S. Erschien auch in den Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. 121, 123, 124, 126, 127, 131, 133, 137, 139 (1892—1898). Unter den beschriebenen Hss befinden sich auch griechische. Nachträge zu der Biblioth. patr. latin. hisp. (vgl. I, 27) brachte R. Beer, Handschriftenschätze Spaniens, Wien 1894, 755 S. (aus den Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. 124—126, 128, 129, 131 (1891—1894). Vgl. auch S. Brandt, Verzeichnis der im Codex 169 von Orléans vereinigten Fragmente alter Kirchenschriftsteller, Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. 110 (1885) 167—174; Bonwetsch, Miscellen, Ztschr. f. Kirchengesch. 9 (1888) 591 f. — Für die patristischen Hss kommt auch in Betracht das Unternehmen von Sc. de Vries, Codices graeci et latini photogr. depicti 2, Leiden 1897 (Cod. Bern. 363 mit Schriften Augustins u. a.).

[3] Griechische Papyri, Centralblatt f. Bibl. 14 (1897) 405—412, 473—478, 493 f. Damit ist F. Couvreur, Inventaire sommaire des textes grecs classiques retrouvés sur papyrus, Rev. de philol. 20 (1896) 165—174, überholt.

Ein ähnliches Verzeichnis ist für die Handschriften der griechischen Kirchenväter noch gar nicht unternommen worden. Eines der ersten Bedürfnisse wäre ohne Zweifel ein vollständiges Verzeichnis aller patristischen Uncialhandschriften und Fragmente von solchen als der ältesten Textzeugen, und bei dem jetzigen Stande der Katalogisierungsarbeit würde dieser Wunsch ohne besondere Schwierigkeiten erfüllt werden können. Noch wichtiger, aber auch ungleich schwieriger wäre die methodische Untersuchung der Palimpsesten patristischen Inhalts, denen bisher im Vergleiche zu den klassischen und biblischen eine geringe Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Einen dankenswerten Anfang lieferte A. Jacob [1] in seinen Notizen über Palimpseste der Pariser Handschriften, die meistens Patristisches bieten.

2. Erfreulicherweise ist die Erforschung der indirekten Überlieferung der griechischen Kirchenväter kräftig begonnen worden. K. Holl [2] ist es gelungen, das Problem, das sich an die unter Johannes von Damaskus gehenden „Sacra parallela“ knüpfte, in auffallend einfacher Weise zu lösen, die mich aber keineswegs überrascht hat. Ich halte seine Hauptergebnisse für gesichert trotz der Einwände, die von P. Wendland [3], L. Cohn [4] und F. Loofs [5] gegen sie erhoben wurden; es ist aber hier nicht der Ort, näher darauf einzugehen. Den Ertrag der Durchforschung der Sacra parallela für die vornicänischen

---

[1] De nonnullis codicibus graecis palimpsestis in bibliotheca majore Parisiensi asservatis, Mélanges Renier, Paris 1887, 347—358; Notes sur les manuscrits grecs palimpsestes de la bibliothèque nationale, Mélanges Jul. Havet, Paris 1895, 759—770. Für die Entzifferung der unteren Texte hat J. allerdings wenig gethan. Der Schlufs der Arbeit soll in der Revue des bibliothèques erscheinen. — Vgl. auch Sp. P. Lambros, Ein griechisches Palimpsest in Wien, Byz. Ztschr. 5 (1896) 566; H. Rabe, Der Palimpsest Cod. I 31 der Biblioteca comunale in Perugia, Centralblatt f. Bibliothekswesen 16 (1899) 216 f.

[2] Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus, Texte u. Unt. N. F. 1, 1 (1896) XV u. 392 S.

[3] Theol. Litt.-Ztg. 1897, 9—14; Byz. Ztschr. 7 (1898) 166—168.

[4] Berliner Phil. Wochenschr. 1897, 456—463, 484—493.

[5] Stud. u. Krit. 71 (1898) 366—372.

Kirchenväter hat Holl[1] jüngst vorgelegt in einer Sammlung von 503 Texten, die sich auf Clemens von Rom (einschliefslich der Pseudoclementinen), Ignatius, Justin, Theophilus, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Hippolytus von Rom, Cyprian, Dionysius von Alexandrien, Gregorius Thaumaturgus und seinen Bruder Athenodorus, der hier zum erstenmal als Schriftsteller auftritt, Methodius von Olympus, Petrus von Alexandrien, Eusebius von Cäsarea (einschliefslich Eusebius Alexandrinus) und die Doctrina Petri verteilen: ein sehr willkommenes Hilfsmittel für die neuen Ausgaben dieser Kirchenväter, deren litterarischer Nachlafs jedoch dadurch kaum bereichert wird. Für die litterarhistorische Erforschung der griechischen Katenen, die für die Gewinnung neuer patristischer Texte von einer Reihe von Gelehrten ausgebeutet wurden, bildete die Feststellung des Verhältnisses des Genesiskommentars Prokops von Gaza zu der Pentateuchkatene durch P. Wendland[2] und L. Cohn[3] eine fruchtbare Anregung. Allgemein orientierende Übersichten über diesen ganzen byzantinischen Litteraturzweig gaben E. Preuschen[4], ich selbst[5] und Heinrici[6]. Recht gut gemeint, aber nicht sehr gelungen ist die Vorarbeit von H. Lietzmann[7] zu einem von ihm beabsichtigten Gesamt-

[1] Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Texte u. Unt. N. F. 5, 2 (1899) XXXIX u. 241 S. In der Einleitung setzt sich H. mit seinen Kritikern auseinander und stellt seine Editionsgrundsätze näher dar. In dem Verzeichnis der Hss der Sacra Parallela vermisse ich den Codex Athous 3078 s. 14.

[2] Neu entdeckte Fragmente Philo's u. s. w., Berlin 1891, 29—105, 109—124. Weitere Bemerkungen gab Wendland jüngst im Hermes 34 (1899) 425—427.

[3] Zur indirekten Überlieferung Philo's und der älteren Kirchenväter, Jahrbb. f. prot. Theol. 18 (1892) 475—490, mit einem Nachtrag von Wendland a. a. O. 490—492.

[4] bei Harnack, Gesch. d. altchr. Litt. 1 (1893) 835—842.

[5] bei Krumbacher, Gesch. d. byzant. Litt., 2. Aufl., München 1897, 206—218.

[6] Art. Catenen in d. Real-Encycl. f. prot. Theol. 3³ (1897) 754—767.

[7] Catenen. Mitteilungen über ihre Geschichte u. handschriftl. Überlieferung. Mit einem Beitrag von H. Usener, Freiburg 1897, VII

katalog der Katenen. Wenn dieser Katalog einen wissenschaftlichen Wert besitzen soll, so müssen Einzeluntersuchungen vorausgehen. Im Zusammenhang mit ihren Studien über Origenes und Hippolyt haben E. Klostermann[1], N. Bonwetsch[2] und H. Achelis[3] über verschiedene Katenen Licht verbreitet. Eine lehrreiche Abhandlung über die Lukaskatene des Niketas von Heraklea schrieb J. Sickenberger[4], der sich die Erforschung der neutestamentlichen Katenen zum Ziel gesetzt hat. Über die Johanneskatene des Niketas hatte E. Bratke[5] schon früher einige Mitteilungen gemacht, die sich besonders auf Origenesfragmente beziehen. Die erste gröfsere Untersuchung ist die von M. Faulhaber[6] über die Prophetenkatenen nach römischen Handschriften, die an Resultaten sowohl für die Litteraturgeschichte als für die Vermehrung der patristischen Texte sehr reich war. Von Faulhaber dürfen wir noch weitere Studien über die alttestamentlichen Katenen in nächster Zukunft erwarten.

3. In besseren Verhältnissen erblicken wir den Stand der grofsen Sammelausgaben der altchristlichen Schriftwerke. Das Wiener Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, das wir der fruchtbaren Initiative W. v. Hartels verdanken, ist

---

u. 85 S.; Bericht über die mit Unterstützung der K. G. d. W. vorgenommene Catalogisierung der Catenenhandschriften, Nachr. d. Götting. Ges. d. W. 1899, Heft 1.

[1] Die Überlieferung der Jeremiahomilien des Origenes, Texte u. Unt. N. F. 1, 3 (1897) 32—50, 84—108.

[2] Die handschriftliche Überlieferung des Danielcommentars Hippolyts, Nachr. d. Götting. Ges. d. W. 1896, 16—42.

[3] Hippolytstudien, Texte u. Unt. N. F. 1, 4 (1897) 94—109, 137 bis 169, 203—207.

[4] Aus römischen Handschr. über die Lukaskatene des Niketas, Röm. Qu.-Schr. 12 (1898) 55—84.

[5] Die vornicänischen Kirchenväter in der ungedruckten Katene des Nicetas zum Evangelium Johannis, Theol. Stud. u. Krit. 68 (1895) 361—372.

[6] Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften, Biblische Studien 4, 2 u. 3 (1899) XV u. 219 S. — Die Verdienste dieser Arbeit brauchen aber nicht gegen andere um die Erforschung der Catenen verdiente Forscher so plump ausgenutzt zu werden, wie das im Katholik 1899, 2, 264—269 geschieht.

bis zum 41. Bande (1900) gediehen. Bei dem Fortschreiten des Unternehmens und in dem Mafse, als die grofsen Kirchenväter in Angriff genommen werden, stellt sich aber der Nachteil des bisherigen Mangels theologischer Mitarbeiter immer fühlbarer heraus. Ich bin überzeugt, dafs der Grund dieses Mangels anderswo liegt als bei der Leitung des Wiener Unternehmens, der es übrigens gelungen ist, für die Zukunft mehrere theologische Herausgeber zu gewinnen. Er liegt insbesondere in Verhältnissen des theologischen Unterrichts in Österreich, deren baldigste Besserung von allen erwünscht werden mufs, denen die wahren Fortschritte der theologischen Wissenschaft, auf die noch kein christliches Land ohne empfindlichen Schaden verzichten konnte, am Herzen liegen. Einen auffallenden Kontrast bietet der Mitarbeiterkreis des parallelen Unternehmens der Berliner Akademie der Wissenschaften für die griechischen Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte. Dieser besteht zum gröfsten Teil aus Theologen — darunter auch katholische —, und ein Theologe, Ad. Harnack, ist die Seele des ganzen Unternehmens, dem zugleich ein Mommsen seine wärmsten Sympathien und kräftige Unterstützung entgegenbringt. Die drei ersten Bände der neuen Sammlung mit Werken Hippolyts von Rom und des grofsen Origenes sind seit 1897 erschienen, und andere werden sich in raschem Tempo anschliefsen. In sehr zweckmäfsiger Weise wurden die von O. v. Gebhardt und Ad. Harnack herausgegebenen „Texte und Untersuchungen“ in neuer Folge zum Archiv der Kirchenväter-Ausgabe erweitert, das ohne Zweifel die wichtigsten und zahlreichsten Untersuchungen bringen wird. Dafür bürgt schon die Umsicht und Energie, mit welcher die erste Reihe der Texte und Untersuchungen geleitet wurde.

Als dritte grofse Sammlung von Väterschriften darf die Abteilung „Auctores antiquissimi“ der Monumenta Germaniae historica bezeichnet werden, die im Jahre 1875 von Mommsen übernommen wurde und jüngst mit dem 13. Bande (1898) zum Abschlufs kam: selbst ein Monumentum deutscher Ge-

lehrsamkeit und energischer Ausdauer im Dienste der Vorzeit, das eine Perle der Monumenta Germaniae historica bleiben wird[1].

Alle übrigen Sammelausgaben dienen praktischen Zwecken und kommen daher für die eigentliche Forschungsarbeit nicht oder wenig in Betracht[2]. Erwähnung verdient nur Krügers „Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften", die indes mit dem 12. Bändchen einen vorläufigen Abschlufs gefunden zu haben scheint. Ein ähnliches Unternehmen ist jüngst in England unter der Leitung von J. A. Mason[3] begonnen worden. Die „Cambridge Patristic Texts" sind auch für Theologiestudierende bestimmt und wollen ihnen Schriften der Väter auf Grund der besten bisherigen Ausgaben leicht zugänglich machen. Noch geringeren Wert können die gröfseren Übersetzungswerke für die Forschung beanspruchen, so sehr auch ihre Bedeutung für die Popularisierung der Väterschriften und das Eindringen ihrer hohen Gedanken in die weiten Volkskreise der einzelnen Länder anzuerkennen ist. Sehr bezeichnend ist der Umstand, dafs wir solche Sammlungen von Übersetzungen in Deutschland, England, Norwegen und Nordamerika[4] finden,

---

[1] Vgl. Th. Mommsen, Schlufsbericht über die Herausgabe der Auctores Antiquissimi, Neues Archiv 24 (1898) 9—12.

[2] In Frankreich erscheinen von Zeit zu Zeit neue „Morceaux choisis" aus der patristischen Litteratur zum Gebrauche in den Gymnasien. Vgl. z. B. Monier, Pères de l'église latine. Morceaux choisis, 3. Aufl. Paris 1897, VIII u. 212 S. 18°.

[3] Cambridge Patristic Texts. General Editor: A. J. Mason. Das erste Bändchen enthält: The five theological orations of Gregory of Nazianzus edit. for the syndics of the university press by A. J. Mason, Cambridge 1899, XXIV u. 212 S. 12°.

[4] Vgl. I, 20 ff. Die 24 Bände umfassende Ante-Nicene Christian Library wurde inzwischen mit einem Supplementband bereichert u. d. T.: Additional Volume, containing early christian works, discovered since the completion of the series, and selections from the Commentaries of Origen, edit. by A. Menzies, Edinburg 1897, VII u. 533 S. Vgl. die Inhaltsangabe von G. Krüger in der Theol. Litt.-Ztg. 1897, 390. — Die Society for promoting Christian Knowledge hat eine neue Sammlung von

während die übrigen Nationen kein Bedürfnis empfunden haben, ihren weiteren gebildeten Kreisen die ältesten Früchte der christlichen Geistesarbeit in gröfserem Mafsstabe zugänglich zu machen.

4. Den Lebensnerv jeder Forschungsarbeit bilden neue Entdeckungen und neue Funde. Sie bringen nicht blofs neues Material; in ihrem Lichte wird auch das alte, längst bekannte besser erkannt. Solche Funde blieben der patristischen Forschung bis in die jüngste Zeit beschieden. Ja gerade in den Zeitabschnitt, den dieser Litteraturbericht umfafst, fallen einige der wichtigsten Funde des ganzen Jahrhunderts: die Lehre der zwölf Apostel, die lateinische Übersetzung des Clemensbriefes und der Didaskalia, Fragmente des Petrusevangeliums und der Petrusapokalypse, Sprüche Jesu, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, Bruchstücke mehrerer anderer Apokalypsen und Apokryphen, der Petrus-, Johannes-, Paulusakten, einige sehr wichtige Überreste der gnostischen Litteratur, mehrere alte Märtyrerakten, Fragmente des Papias und Hegesippus, die Apologie des Aristides, Bruchstücke einer Schrift des Bischofes Melito von Sardes über die Taufe, Fragmente verlorener Schriften des Hippolytus von Rom, des Clemens von Alexandrien, des grofsen Origenes, des Bischofs Petrus von Alexandrien und anderer Alexandriner, ganze Schriften des Methodius von Olympus. An diese Funde aus der Verfolgungszeit und den ältesten Entwicklungsstadien der christlichen

---

Übersetzungen patristischer Schriften begonnen u. d. T.: Early Church Classics, wovon mir ein Bändchen: St. Polycarp, Bishop of Smyrna, by Rev. Blomfield Jackson, London 1898, 78 S., vorliegt. Das 2. enthält die Übersetzung der Didache von Ch. Bigg. — Von der 2. Serie der Select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church von Ph. Schaff und H. Wace erschienen zuletzt (New York 1898) der 13. Bd (IX u. 433 S.) mit einer Auswahl von Hymnen und Homilien Ephräms und Homilien des Aphraates, übersetzt von J. Gwynn, sowie die 2. Hälfte des 9. Bandes (1899). — Jüngst wurde eine neue Sammlung deutscher Übersetzungen begonnen von E. Klein, Aus der Schatzkammer heiliger Väter, Berlin 1899, bisher 5 Hefte. Vgl. dazu E. von der Goltz, Theol. Litt.-Ztg. 1899, 588—590.

Kirche, über die von G. V. Lechner[1], P. Savi[2], H. Kihn[3], A. Harnack[4] und G. Krüger[5] des näheren berichtet wurde, reihen sich andere, mehr oder minder wichtige, aus den späteren Jahrhunderten: die Traktate Priscillians, der Pilgerbericht der Silvia Aquitana, Excerpte aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes, Schriften oder Fragmente von Eusebius von Cäsarea in Palästina, Athanasius, Ephräm, Eusebius von Cäsarea in Kappadocien, Proklus von Cyzikus, Theophilus von Alexandrien[6], Hesychius von Jerusalem, Theodor von Mopsuestia, Hilarius von Poitiers, Hieronymus, Augustinus, Eulogius von Alexandrien u. a., Dialoge gegen die Juden, Briefe von Päpsten und Bischöfen, hagiographische Texte u. dgl.

Alle diese Funde sollen geeigneten Ortes näher beleuchtet werden. Hier sei nur noch hingewiesen auf die Sammelwerke, welche die Vereinigung unedierten Materials bezwecken. An die Stelle der Nova bibliotheca Patrum und anderer Sammlungen des Kardinals A. Mai, der Analecta sacra des Kardinals Pitra, der Anecdota von Caspari traten in jüngster Zeit die Anecdota Maredsolana der Benediktiner von Maredsous in Belgien, die Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας von A. Papadopulos-Kerameus, das Spicilegium Casinense der Benediktiner

---

[1] Urkundenfunde z. Gesch. des christl. Altertums, Leipzig 1886, 80 S.

[2] Delle scoperte e dei progressi realizzati nell' antica letteratura cristiana durante l'ultimo decennio, Siena 1893, 61 S.

[3] Les découvertes récentes dans la patristique des deux premiers siècles, Compte rendu du 3e congrès scientif. internat. des catholiques 2 (Brüssel 1895) 179—198; Die neuesten Entdeckungen auf patristischem Gebiete, Compte rendu du 4e congrès scient. intern. des catholiques 1 (Freiburg i. Schw. 1898) 210—215.

[4] Über die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte, Preuſs. Jahrbb. 92 (1898) 193—219.

[5] Die neuen Funde auf dem Gebiete der ältesten Kirchengesch., Gieſsen 1898, 30 S. (Vorträge der theol. Konferenz zu Gieſsen 14. Folge).

[6] Vgl. H. Achelis, Neue Homilien des Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Eusebius v. Cäsarea in Kappadocien, Proklus von Cyzikus und Theophilus von Alex. in einer Londoner Papyrushandschrift des 8. Jahrh., Theol. Litt.-Ztg. 1898, 675—677.

von Monte Cassino[1], worin in gröſserem oder geringerem Umfange altchristliche Schriften zum erstenmal erscheinen, sowie andere Sammlungen, die es auf gewisse einheitliche Litteraturgebiete abgesehen haben und ihren Ortes besprochen werden.

Viele der genannten Funde verdanken wir der Beachtung der syrischen, armenischen, koptischen und slavischen Übersetzungen der im Original verlorenen griechischen Texte. Hier liegt noch ein weites Forschungsfeld. Keine von diesen Übersetzungslitteraturen ist planmäſsig nach ihren altchristlichen Bestandteilen untersucht worden, und doch braucht man nur z. B. in den Katalog der syrischen Handschriften des British Museum hineinzuschauen, um fast auf jeder Seite Übersetzungen griechischer Kirchenväter wahrzunehmen. Eine systematische Durchforschung aller Übersetzungen würde ohne Zweifel manche von den Lücken ausfüllen, die in der altchristlichen Litteratur weit genug gähnen, um es ihren Freunden zur Pflicht zu machen, alle Mittel zur Ausfüllung derselben zu ergreifen.

5. Eine weitere Aufgabe, der sich keine Forschungsarbeit verschlieſsen kann, besteht in der Zusammenfassung der Resultate der Einzelforschung zu einem Gesamtbilde, das den Stand der Erkenntnis kennzeichnet und zugleich neue

---

[1] Vgl. I, 33 ff., 232. Von dem Spicilegium Casinense erschien inzwischen der 1. Teil des 3. Bandes mit Schriften aus der nachnicänischen Zeit (1897, XXXII u. 417 S.; die Prolegomena sind unvollständig). Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 19 (1898) 630 f. Bd 4, 1 (1895) gehört nicht hierher. Eine Ergänzung zu dem Spicilegium bildet die Zeitschrift Miscellanea Cassinese 1 (1897), die in ihrem 2. Teil (Documenti) auch Altchristliches bringt. Vgl. C. Weyman a. a. O. Von den Analecta von Papadopulos-Kerameus enthält der 2. Bd (Petersburg 1896, XIII u. 540 S.) gröſstenteils Aktenstücke des 16.—18. Jahrhunderts zur Kirchengeschichte Palästinas. Der 3. Bd (1897, X u. 585 S.) bezieht sich auch auf die Geschichte Palästinas vom 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Der 4. Bd (1897, XVII u. 613 S.) und der 5. Bd (1898, VI u. 448 S.) brachten eine Reihe von Märtyrerakten und Heiligenleben. Vgl. K. Krumbacher, Byz. Ztschr. 6 (1897) 611—613; 8 (1899) 231 f. — Die Anecdota Maredsolana sind bis zum 2. Teil des 3. Bandes gediehen (1897).

Forschungen anregt. An derartigen Gesamtdarstellungen und Untersuchungen, die sich über einen gröfseren Teil der altchristlichen Litteratur erstrecken, war die jüngste Zeit auffallend reich. Die neue von B. Jungmann in Belgien begonnene Auflage der bekannten Institutiones patrologiae von Fefsler[1] wurde nach dem Tode des Herausgebers von A. Hebbelynck zu Ende geführt. Das treffliche Werk des St. Pöltener Bischofs, unstreitig die bedeutendste ältere Leistung auf diesem Gebiete in unserem Jahrhundert, verdiente sicher eine zweite Auflage; ein Mifsgeschick war es aber schon, dafs diese erst 40 Jahre nach der ersten in Angriff genommen wurde. Sollte das Werk jetzt noch allen Bedürfnissen entsprechen, so bedurfte es einer tiefgehenden Umarbeitung, zu der sich der Herausgeber nicht entschliefsen konnte. Da zudem die Forschung seit dem Beginn der fünfziger Jahre nicht in genügendem Mafse berücksichtigt ist, so müssen wir den alten Fefsler dem neuen entschieden vorziehen. Eine wesentliche Bereicherung der neuen Auflage kann nur in der Darstellung der syrischen und armenischen Schriftsteller des 5. und 6. Jahrhunderts erblickt werden, die in der ersten Auflage fehlten. Da überdies T. J. Lamy diese Zusätze verfafste, so braucht für die Syrer die Brauchbarkeit derselben nicht erwiesen zu werden. Die Behandlung der Armenier befriedigt weniger. In Österreich-Ungarn erschien eine zweite Gesamtdarstellung von J. Résbányay[2], die alles Gute, das sie bringt, dem alten Fefsler verdankt, ohne dafs der „humilis auctor" dies zu erkennen giebt, die Thatsache vielmehr dadurch verschleiert, dafs er in der Vorrede sagt, er habe die Biographie des jeweiligen Kirchenvaters in der Regel der Patrologie von Migne

[1] J. Fefsler, quondam ep. s. Hippolyti, Institutiones patrologiae, quas denuo recensuit, auxit, edidit B. J., 1 (Innsbruck 1890) XXII u. 718 S.; 2, 1 (1892) VI u. 447 S.; 2, 2 (1896) X u. 711 S. Vgl. C. Weyman im Hist. Jahrb. 11 (1890) 799; 14 (1893) 168 f.; 17 (1896) 647 f.

[2] Compendium patrologiae et patristicae una cum selectis partibus ex operibus ss. patrum classicis in usum academic. et privatum, celeberrimis auctoribus ac editor. recentissimis inhaerens etc., Fünfkirchen 1894, XVI u. 704 S.

entnommen. Die Auszüge aus den Väterschriften sind zumeist Schrams „Analysis" (Augsburg 1780 ff.) entlehnt. Die Ungeniertheit, mit welcher der Verfasser mit seiner Abhängigkeit prunkt[1], beweist, dafs wir es hier mit derselben psychologischen Erscheinung zu thun haben, die das theologische Kompendienwesen in Österreich überhaupt kennzeichnet. Unzugänglich blieb mir die erste Patrologie, die in Spanien das Licht der Welt erblickte, verfafst von D. G. Carvajal[2]. Frankreich, das Land der Mauriner und zahlreicher alten Erforscher der Väterschriften, erhielt jüngst auch seine erste Patrologie aus der Feder von Pierre Batiffol[3], der sich an der Spezialuntersuchung seit mehr als einem Decennium eifrig und mit Erfolg beteiligt. Sein Resumé der griechischen Litteratur von den Anfängen bis zu den Zeiten Justinians will nur eine Einführung in das Studium derselben bilden, ähnlich wie die parallelen Kompendien von Wright für die syrische Litteratur und von G. Krüger für die gesamte altchristliche der ersten drei Jahrhunderte, viel kompendiöser als O. Bardenhewers Patrologie. Die Gruppierung der Schriftwerke ist neu und durchaus modern. Batiffol unterscheidet drei Perioden: 1. die Anfänge, 2. von Hippolyt bis Lucian von Antiochien, 3. von Athanasius bis Justinian, und betrachtet die einzelnen Schriftwerke teils im Rahmen ihrer litterarischen Gattungen, teils der Schulen, aus denen sie hervorgingen. Für die älteste Zeit

---

[1] „Ingenium originarium non affectavi, sed quod plurimi et fere omnes antiquorum optimum duxerunt, aliorum vestigia pressi, et quod omnes qua commune transscripserunt, similiter transscribendum duxi." S. VI f. Leuten, die solches zu schreiben im stande sind, sollte man nicht blofs das Bücherschreiben verbieten, sondern auch jeden Umgang mit der theologischen Jugend, die dadurch geradezu vergiftet wird. — Es ist nicht zu verwundern, dafs der Verfasser nicht einmal von der „Lehre der zwölf Apostel" Kunde erhalten hat.

[2] Institutiones patrologiae, Oviedo 1896, XX u. 551 S.

[3] Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque par P. B., Paris 1897, XVI u. 347 S. 12° (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique). Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. XVIII (1897) 920; P. Lejay, Revue d'hist. et de litt. relig. 3 (1898) 71—73. Die 2. Aufl. (1898) ist wesentlich unverändert.

fufst seine Darstellung auf der grofsen Geschichte der altchristlichen Litteratur von Harnack, wie Batiffol es selbst erklärt; aber seine Stellungnahme zu den einzelnen Fragen beruht auf selbständiger Prüfung der einschlägigen Schriftwerke und der ihnen gewidmeten Forschungen, die Batiffol vollständig beherrscht. In der Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique soll in nächster Zeit eine ähnliche Darstellung der lateinischen Litteratur aus der Feder von Paul Lejay folgen. Schon erschienen ist die der syrischen Litteratur gewidmete Abteilung, deren Verfasser, R. Duval[1], bis zum 13. Jahrhundert geht. Diese dankenswerte Darstellung wird im Zusammenhange mit der Erforschung der syrischen Litteratur näher gewürdigt werden.

Der ältesten christlichen Litteratur wurden auch in Holland von J. M. S. Baljon[2] und in England von F. J. A. Hort[3] summarische Betrachtungen gewidmet. Umfangreicher ist die Darstellung der vornicänischen Litteratur von C. T. Cruttwell[4]. In fünf Büchern behandelt der Verfasser die apostolischen Väter, die häretischen Sekten, die Apologeten, die alexandrinische Schule und die lateinische Litteratur. Der Ton und die Anlage sind populär-wissenschaftlich. Die Schrift beruht aber auf ernsten Studien. Der Mangel an bibliographischen Nachweisen ist bedauerlich; denn diese hätten die Brauchbarkeit des Buches für die Studenten sicher erhöht. Das neueste englische Handbuch der Patrologie von W. Stearns[5] ist mir nicht zugänglich geworden. Die schon früher (vgl.

---

[1] Anciennes littératures chrétiennes. 2. La littérature syriaque par R. D., Paris 1899, XV u. 426 S.

[2] De Oud-Christelijke Letterkunde, Utrecht 1895. Mir unzugänglich.

[3] Six lectures on the ante-nicene Fathers, London 1895, 146 S. Mir unzugänglich.

[4] A litterary history of early christianity: including the fathers and the chief heretical writers of the ante-nicene period. For the use of students and general readers, London 1893, 2 Bde, 686 S. Vgl. Harnack, Theol. Litt.-Ztg. 1894, 37 f. Eine neue Aufl. erschien in New York 1899, 316 S.

[5] A manual of patrology, London 1899.

I, 19) erwähnte populär-wissenschaftliche Sammlung „The Fathers for English Readers" umfafst jetzt (1899) 16 Bändchen, von denen einige in das Mittelalter gehören (Biographien von Beda Venerabilis, Bonifatius und dem hl. Bernhard). Ich habe davon nur die Monographie über Clemens von Alexandrien von F. R. M. Hitchcock gesehen, welche sich als populär-wissenschaftlich im edleren Sinne des Wortes darstellt.

In Deutschland endlich, wo diese Gesamtdarstellungen sich schon früher eines besonderen Interesses erfreuten, kamen zu den älteren mehrere neue hinzu. O. Bardenhewer[1] beschenkte uns mit einem ausgezeichneten Arbeitsmittel, das über den Stand der Forschung bis zum Jahre 1894 vortrefflich orientiert, sehr reichhaltige Litteraturnachweise enthält und sachlich alle Kenntnisse vermittelt, welche die Einführung in das umfangreiche Gebiet der altchristlichen Litteratur bis zu Johannes von Damaskus bei den Griechen und Isidor von Sevilla bei den Lateinern irgendwie erfordert. In dem inneren Ausbau der Patrologie als einer Disziplin der historischen Theologie bedeutet aber Bardenhewers Schrift keinen Fortschritt; die Anlage bewegt sich in dem traditionellen Rahmen der früheren katholischen Patrologien, denen doch kein normatives Ansehen zuerkannt werden kann. Ich hätte es warm begrüfst, wenn von katholischer Seite dieser Fortschritt angebahnt worden wäre, und wenn ich über die Abgrenzung des Stoffes nach dem Mittelalter hin, über die innere Anord-

[1] Patrologie, Freiburg 1894, X u. 635 S. (als Bestandteil der 1. Serie von Herders Theologischer Bibliothek). Ich habe sie näher besprochen im Lit. Hdw. 1895, 601—608 und im Hist. Jahrb. 18 (1897) 864—867. — Der Vollständigkeit wegen sei erwähnt, dafs J. Schmids Grundlinien der Patrologie in 5. vermehrter Auflage erschienen sind (Freiburg 1898, XI u. 244 S.). Vgl. C. Weyman im Hist. Jahrb. 20 (1899) 122. Das Büchlein kann für die oberen Gymnasialklassen gute Dienste leisten; für Theologiestudierende mufs ich es als ungenügend bezeichnen. Dasselbe gilt von den Ausführungen von G. Stang, Historiographia ecclesiastica, quam historiae seriam solidamque operam navantibus accommodavit, Freiburg 1897, 13—37 über die altchristlichen Kirchenhistoriker. — E. Hennecke, Altchristliche Malerei u. altkirchliche Litteratur, Leipzig 1896, gehört inhaltlich nicht hierher.

nung desselben und die Gruppierung der einzelnen Schriftsteller, endlich über die inneren Grenzen der Patrologie abweichende Meinungen ausgesprochen habe, so geschah es nur, um in gewissen Kreisen das Vorurteil zu zerstören, als sei die katholische Wissenschaft an jenen zufälligen Rahmen notwendig gebunden. Diese Ansicht kam in der That zum Ausdruck in dem Grundrifs von G. Krüger [1], der die Geschichte der altchristlichen Litteratur ausdrücklich von der Patrologie unterscheidet, „die mit dem der Dogmatik entnommenen Begriff des ‚Kirchenvaters' arbeitet und nach Auswahl und Behandlung des Stoffes sich als eine Disziplin der katholischen Theologie darstellt" (S. 1). Wenn Krüger damit der Patrologie den wissenschaftlichen Charakter einer historischen Disziplin absprechen will, so mufs ich ihm entschieden widersprechen, finde es aber begreiflich, dafs er in diesen Irrtum fiel. Der katholische Standpunkt verlangt keine bestimmte Auswahl, noch eine eigentümliche Behandlung des litterarhistorischen Stoffes; er kommt nur zur Geltung bei dem Urteil über den Wert der Resultate, zu welchen die einzelnen altchristlichen Schriftsteller gelangten; dieses Urteil ist allerdings wesentlich verschieden von dem gegnerischen, aber auch Krüger wird nicht behaupten wollen, dafs letzteres ohne Abhängigkeit von Prinzipien gefällt wird, die nicht mehr rein historischer Natur sind. Krügers Grundrifs vermittelt einen viel deutlicheren Einblick in den historischen Entwicklungsgang der ältesten christlichen Litteratur als Bardenhewers Patrologie. Es ist ihm gelungen, ein treffliches Hilfs- und Orientierungsmittel für Theologiestudierende zu schaffen, das Anklang gefunden hat. Es will aber nur eine „auf selbständiger Nachprüfung beruhende Zusammenfassung von bereits Bekanntem sein" und fufst vornehmlich auf dem von A. Harnack in dem ersten

---

[1] Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten, 1. u. 2. Aufl., Freiburg und Leipzig 1895, XXII u. 254 S. (Grundrifs der theol. Wissensch. IX) Dazu Nachträge, Freiburg, Leipzig u. Tübingen 1897, 32 S. Vgl. die ausführl. Besprechung von J. Draeseke, Wochenschrift f. klass. Philol. 1896, 148—159.

Bande seiner grofsen Geschichte der altchristlichen Litteratur gebotenen Material. Da Krügers Grundrifs in einer starken Doppelauflage hergestellt wurde, so hat er den Besitzern seines Buches einen Dienst geleistet, indem er Nachträge veröffentlichte, welche über die Litteratur von 1895—1897 orientieren und Krügers Stellung dazu darlegen. Dafs der Grundrifs auch im Auslande Anklang gefunden hat, beweist die von Ch. R. Gillett [1] veranstaltete englische Übersetzung desselben.

Da meine Darstellung der byzantinischen Theologie bis zum Falle Konstantinopels bei Krumbacher [2] mit dem Zeitalter Justinians beginnt, so umfafst sie auch den gröfsten Teil des letzten Zeitalters der griechisch-patristischen Litteraturperiode von den Monophysiten und deren Gegnern bis zu den Bildertheologen Theodor von Studion und Nicephorus von Konstantinopel, mit denen dieses Zeitalter schliefst. Ich habe bei der Charakteristik die Gründe entwickelt, weshalb mit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts die eigentliche patristische Periode zu ihrem Abschlufs gelangte. Für die griechischen Kirchenschriftsteller des 6.—9. Jahrhunderts habe ich im einzelnen manche Nachträge zu den erwähnten Patrologien geboten. Ein Urteil über meine Arbeit mufs ich aber meinen Kritikern überlassen.

Das wachsende Interesse der philologischen Kreise Deutschlands an der altchristlichen Litteratur fand einen intensiven Ausdruck in dem grofsen Raum, den M. Schanz [3] in seiner Geschichte der römischen Litteratur den christlichen Lateinern

---

[1] G. Krüger, History of early christian literature in the first three centuries translat. by Ch. R. G., London 1897, XXIII u. 409 S.

[2] Geschichte der byzant. Litteratur, 2. Aufl., bearbeitet unter Mitwirkung von A. Ehrhard (u.) H. Gelzer, München 1897, 37—218. Eine griechische Übersetzung von G. Soteriades in der Βιβλιοθήκη Μαρασλῆ ist seit 1897 (Athen) im Erscheinen begriffen. Vgl. auch A. Ehrhard, Die theolog. Litteratur der griechischen Kirche von Johannes v. Damaskus bis z. Falle Konstantinopels, Theologisch-praktische Monatschrift 6 (1895) 1—15, 95—110.

[3] Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. 3. Teil: Die Zeit von Hadrian 117 bis auf Constantin 324, München 1896, 204—410.

von Minucius Felix an bis zu Laktanz gewährte, während die Behandlung der christlichen Schriftsteller in der dritten Auflage der Geschichte der griechischen Litteratur bis auf die Zeit Justinians von W. Christ [1] nur 47 Seiten füllt und als Ganzes ebenso ungenügend ist wie bisher. Tertullian, Cyprian und Laktanz erfahren hier eine ausführlichere Behandlung, als dies in Gesamtdarstellungen jüngeren Datums je der Fall war. Dem theologischen Inhalte ihrer Schriften bringt Schanz ein Interesse und Verständnis entgegen, das bei einem Philologen Aufsehen erregt und volles Lob verdient. Er verdankt es dem Studium der Schriften von Theologen wie Pfleiderer, Ritschl, Harnack, Weizsäcker, Hausrath, Zahn, Döllinger, Hatch u. a., die ihm „reiche Belehrung und grofsen Genufs“ verschafften. Die Stellungnahme des Verfassers in den theologischen Fragen der ersten drei Jahrhunderte hat allerdings keinen selbständigen Wert; sie ist — was kein Vorwurf sein soll — ganz abhängig von den Theologen, bei denen der Philologe in die Schule ging. Um so selbständiger ist Schanz in den litterarhistorischen Fragen, von denen er manche auch als Forscher gefördert hat. Trotz dieser Vorzüge, welche die parallele Behandlung der griechischen Kirchenväter in der Geschichte der griechischen Litteratur von W. Christ vollständig in den Schatten stellen, bereitete mir und wohl auch andern Fachgenossen die „Patrologie“ von Schanz eine empfindliche Täuschung. Von einem Fachmann von dieser Bedeutung durfte man reichliche Belehrung über die Entwicklung der Formen und Gattungen der altchristlichen Litteratur, den Einflufs der antiken Litteraturformen auf dieselben, ihre charakteristischen Eigenheiten, sodann über die Sprache der einzelnen Schriftsteller und die sprachgeschichtliche Entwicklung des ältesten christlichen Schrifttums überhaupt in Bezug auf die Mehrung des Wortschatzes, die Umwandlung der Syntax u. dgl. erwarten. Leider finden wir über alle diese philologischen

[1] Gesch. der griech. Litteratur, 3. vermehrte u. verbesserte Auflage, München 1898, 879—926.

Fragen bei Schanz wenig neuen Aufschlufs, und doch würde gerade darin der spezifische Vorzug seiner Darstellung bestehen. Der kurze Rückblick auf die Formen der christlichen Litteratur (S. 408—410) befriedigt nicht und reizt nur das Verlangen nach mehr. Um nicht ungerecht zu werden, sei übrigens daran erinnert, dafs hier noch viele Einzeluntersuchungen notwendig sind, und es ist erfreulich, dafs es an solchen philologischen Einzelbeiträgen nicht gefehlt hat. Diese beziehen sich allerdings nur auf wenige altchristliche Schriftsteller. Aber es sprechen manche Anzeichen dafür, dafs die patristische Philologie in der nächsten Zukunft raschere Fortschritte machen wird, als dies seit den Tagen eines Ducange (1678) der Fall war. Das im Jahre 1884 gegründete Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik widmet den christlichen Schriftstellern unter der Direktion von Wölfflin eine besondere Aufmerksamkeit, und darum ist die Hoffnung berechtigt, dafs der neue grofse Thesaurus linguae latinae über die Sprache der christlichen Lateiner vollständig orientieren wird. Besondere Verdienste um die philologische Kritik der lateinischen Kirchenväter hat sich seit 1888 C. Weyman erworben, dem wir eine Fülle von textkritischen Emendationen und Nachweisen von Zusammenhängen zwischen der klassischen und der altchristlichen Litteratur verdanken, die er in einer Reihe von Einzelbeiträgen und in einer Unmasse von Besprechungen niedergelegt hat. Ich werde nicht verfehlen, am entsprechenden Orte im einzelnen darauf aufmerksam zu machen.

Für die griechischen Schriftsteller sind die Aussichten wesentlich ungünstiger. Abgesehen von der gelegentlichen Heranziehung der ältesten Schriften in den Grammatiken der neutestamentlichen Sprache von Winer-Schmiedel[1], F. Blafs[2],

---

[1] Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms, 8. Aufl., neu bearbeitet von P. W. Schmiedel, 1. Teil, Göttingen 1894; der 2. Teil ist seit 1897 im Erscheinen begriffen.

[2] Grammatik des neutestamentl. Griechisch, Göttingen 1896, XII u. 329 S.

A. Deifsmann[1], J. Viteau[2], ist hier die Untersuchung von H. Reinhold[3] über die Sprache der apostolischen Väter und der griechischen neutestamentlichen Apokryphen zu nennen. Sie will die Arbeit der Genannten weiterführen und bedeutet einen wichtigen Fortschritt in der Erkenntnis der sprachlichen Abstufungen der von ihm in grofser Anzahl behandelten Schriften nach den Gesichtspunkten des darin herrschenden Gebrauches der Modi und der gröfseren oder geringeren Annäherung an das Vulgärgriechisch: ein Gesichtspunkt, der auch für die Datierung dieser Schriften von Bedeutung ist. In einem gröfseren Rahmen hat K. Dieterich[4] auch die altchristlichen und frühbyzantinischen Schriftwerke gelegentlich herangezogen. Das Lexikon von E. A. Sophocles[5] berücksichtigt auch die patristische Zeit; damit ist aber nicht einmal J. C. Suicers Thesaurus ecclesiasticus (1682) überholt, geschweige denn, dafs die Arbeiten von Ducange und Stephanus entsprechend fortgeführt wären. Das griechisch-theologische Wörterbuch von J. M. S. Baljon[6] berücksichtigt auch hauptsächlich die altchristliche Litteratur, ist mir aber nicht zugänglich geworden.

---

[1] Bibelstudien. Beiträge, zumeist aus den Papyri u. Inschriften, zur Gesch. der Sprache, des Schrifttums u. der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums, Marburg 1895, X u. 297 S.; Neue Bibelstudien, Marburg 1897, VIII u. 109 S.; Die Sprache der griechischen Bibel, Theol. Rundschau 1 (1898) 463—472.

[2] Étude sur le grec du Nouveau Testament, 2 Bde, Paris 1893 bis 1896, LXI u. 240 S.; V u. 316 S.

[3] De graecitate patrum apostolicorum librorumque apocryphorum Novi Testam. quaestiones grammaticae, Dissertat. philolog. Halenses 14, 1 (1898) 144 S.

[4] Untersuchungen zur Geschichte der griech. Sprache von der hellen. Zeit bis zum 10. Jahrh. n. Chr., Byz. Archiv 1 (1898) XXIV u. 326 S.

[5] Greek Lexikon of the Roman and Byzantine periods, Boston 1870, 2. Aufl. 1887, XVI u. 1188 S.

[6] Grieksch-theologisch woordenboek hoofdzakelijk van de oudchristelijke letterkunde 1, Utrecht 1897, VIII, 939 u. LXVI S.; 2 (1899) VIII u. 1120 S. Vgl. F. Blafs, Theol. Litt.-Ztg. 1897, 43 f.; 1898, 457 f.

Für die Lücken der sonst so gediegenen Erörterungen von M. Schanz bietet ein anderer Philologe, E. Norden[1], einen höchst willkommenen teilweisen Ersatz. Er giebt allerdings nicht eine Geschichte der Entwicklungsstadien der altchristlichen Litteratur; seine zwei Kapitel über die altchristliche Litteratur sind aber so reich an neuen Gesichtspunkten, an feinen Beobachtungen, an belehrenden Ausführungen über „Theorie“ und „Praxis“ der christlichen Kunstprosa in ihrem Verhältnis zur antiken, dafs die Lektüre jedem anempfohlen werden mufs, der die litterar-ästhetische Stellung derselben in dem zweitausendjährigen antiken Litteraturstrom erfassen will. Besonders lesenswert sind seine Erörterungen über das „afrikanische Latein“, das er aus den lateinischen Stilgattungen streicht, und den „neuen Stil“ in Afrika, Gallien und den übrigen Provinzen des römischen Reiches, den er als wesentlich identisch mit dem griechischen Manierismus (Asianismus) nachweist. In den prinzipiellen Vorfragen ist auch er abhängig von Harnacks Dogmengeschichte; er hat aber ihre Positionen selbständiger nachgeprüft als M. Schanz.

Über den Rahmen der bisher besprochenen Gesamtdarstellungen ragt die Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius von Ad. Harnack, deren erster Teil schon früher gewürdigt wurde (I, 10—12), weit hinaus. Sie ist nicht eine Zusammenfassung des bisher Bekannten, sondern eine Forschungsarbeit ersten Ranges, nur mit dem Unterschied, dafs diese Forschungen hier in einem grofsen Mafsstabe gemacht und in einen weiten Rahmen hineingestellt sind: der direkteste Gegensatz zu dem Kompendienwesen, über das die meisten Gesamtdarstellungen sich nicht zu erheben vermocht haben. Der zweite Teil, von dem der erste Band vorliegt[2], ist der

[1] Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance 2, Leipzig 1898, 451—656. Vgl. die Besprechung von C. Weyman in d. Hist. Jahrb. 19 (1898) 997—1002.

[2] Geschichte der altchristl. Litteratur bis Eusebius. Zweiter Teil, Die Chronologie. 1. Bd, Die Chronologie der Litteratur bis Irenaeus nebst einleitenden Untersuchungen, Leipzig 1897, XVI u. 732 S. — Nachträge

Chronologie der altchristlichen Litteratur gewidmet, und bei der grofsen Wichtigkeit, welche die chronologischen Ansätze der ältesten Schriften für die ganze Geschichte des Urchristentums besitzen, ist eine solche ausführliche Behandlung derselben durchaus gerechtfertigt.

Sehr bemerkenswert ist nun aber die Stellung, welche Harnack zu diesen Fragen einnimmt. Seine Ergebnisse sind durchweg den traditionellen Datierungen sehr günstig, und Harnack erklärt offen: „Wir sind in der Kritik der Quellen des ältesten Christentums ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition" (S. X). Diese reaktionäre Richtung kommt besonders zum Vorschein bei der Datierung einiger der Schriften des neutestamentlichen Kanons, die Harnack mit Recht in die Untersuchung hineinbezogen hat. So datiert er z. B. das Markusevangelium in die Jahre 65—70, das Matthäusevangelium 70—75, das des Lukas 78—93. Diese Ansätze und besonders jene für die katholischen Briefe weichen allerdings von denen der katholischen Einleitungswissenschaft noch beträchtlich ab; es ist aber nicht ausgeschlossen, dafs fortschreitende Untersuchungen eine weitere Verständigung bringen werden. Allerdings wäre es an der Zeit, dafs einmal katholischerseits eine gründliche Auseinandersetzung mit den Resultaten der modernen Kritik des Neuen Testamentes vorgenommen würde in grofsem Stile und mit vollständiger historischer Unbefangenheit, statt sich mit einem unwirksamen und mit dem Ernst der Sache geradezu unvereinbaren Geplänkel zu begnügen. Ich wundere mich über die Stellungnahme Harnacks, die Aufsehen erregt hat [1], gar nicht; sie ist die konsequente

---

zum 1. Teil gab Harnack, Zur Überlieferungsgeschichte der altchristlichen Litteratur, Texte u. Unt. 12, 1 (1894) 32 S.

[1] Vgl. H. Lüdemann im Theol. Jahresbericht 17 (1897) 198 bis 200; 18 (1898) 215 f. — G. Wetzel, Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evangelium Johannis aufs neue untersucht und verteidigt, 1. Teil: Die Echtheit, Leipzig 1899, will die rückläufige Bewegung Harnacks noch weiter fortsetzen. Th. Zahns Einleitung in das Neue Testament, 2 Bde, Leipzig 1897—1899 (1. Bd in 2. Aufl. 1900), ist den traditionellen Datierungen noch wesentlich günstiger als Harnack.

Folge davon, dafs er bei der Frage nach dem Alter der neutestamentlichen Schriften die gesamte altchristliche Litteratur ins Auge fafste — einer der gröfsten Segen der vergleichenden Methode — und rein litterarhistorisch vorging unter Abschüttelung des Joches der Baurschen Schule, welche nach einer auf philosophische Erwägungen gestützten Aufstellung der inneren Lebensentwicklung des Urchristentums die einzelnen Litteraturstücke datierte und nach diesen Datierungen die inneren Entwicklungsstadien wiederum festsetzte — ein reiner circulus vitiosus (vgl. S. V). Die Methode, welche Harnack für die Datierung der altchristlichen Litteraturwerke bis auf Irenäus, mit dem der vorliegende Band abschliefst, befolgt, ist durchaus richtig. Er betrachtet zuerst die auf Grund zuverlässiger Nachrichten in bestimmten engeren Grenzen sicher datierbaren Schriften — es sind im ganzen 19 Schriften resp. Schriftgruppen. Hierauf behandelt er diejenigen Schriften — und diese bilden die gröfsere Zahl —, welche in bestimmten engeren Grenzen zunächst nicht festgelegt werden können, um auf Grund ihres Verhältnisses zu den bereits datierten Schriften und mit Hilfe innerer, in erster Linie quellenkritischer und litterarhistorischer Kriterien ihre Entstehungszeit näher zu umgrenzen, von dem relativ Sichereren und minder Schwierigen zu den komplizierteren Problemen übergehend. Vorausgeschickt sind umfassende Untersuchungen über die Zeitbestimmungen in der Kirchengeschichte und Chronik des Eusebius, sowie über die sowohl eusebianischen als nach eusebianischen Bischofslisten, um für die Einzeluntersuchung einen sicheren Boden zu gewinnen und auch deshalb, weil die Abfassungszeit mancher Schriften nur innerhalb der Regierungszeit bestimmter Kaiser resp. Bischöfe fixiert werden kann.

Eine Stellungnahme zu den einzelnen Ansätzen Harnacks ist hier undurchführbar; diese würde eine ebenso eindringende Nachprüfung erfordern, als die Untersuchungen Harnacks es sind. Begreiflicherweise ist die Datierung der zweiten Kategorie von Schriften von subjektiven Erwägungen am meisten abhängig, und für diese wird Harnack selbst am wenigsten

einen abschliefsenden Charakter in Anspruch nehmen, selbst innerhalb der Grenzen, die hier überhaupt in Frage kommen. Die chronologischen Tabellen am Schlusse des Bandes (S. 717 bis 725) fassen die gewonnenen Resultate zusammen. Es ist herzlich wenig, was wir an sicheren Daten für den Rahmen der ältesten Entwicklung des Christentums besitzen; es ist aber von hohem Wert, einmal diese Daten überschauen zu können auf Grund von Untersuchungen, die auf der reichsten Gelehrsamkeit, genialer Kombinationsgabe und einer Wahrheitsliebe beruhen, die sich nicht scheut, eigene frühere Resultate preiszugeben und als antiquiert zu bezeichnen.

6. Neben diesen Gesamtdarstellungen, die sich auf die ganze Väterzeit oder deren erste Periode beziehen, sind noch eine Reihe von Untersuchungen weiteren Umfanges erschienen, die Erörterungen über einzelne Zweige der altchristlichen Litteratur, einzelne Schriftstellergruppen oder litterarische Zusammenhänge zwischen alten Klassikern und christlichen Theologen brachten. Ich nenne z. B. die Arbeiten von M. Manitius[1], H. Jacoby[2], L. Maury[3], A. Engelbrecht[4], Fr. Zanotto[5], J. Philippe[6], E. Pfleiderer[7], C. Weyman[8]. Es empfiehlt sich jedoch, solche Publikationen geeigneten Ortes bei der Darstellung der

---

[1] Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis z. Mitte des 8. Jahrhunderts, Stuttgart 1891, X u. 518 S. Vgl. die Kritik von C. Weyman, Hist. Jahrb. 13 (1892) 515—519.

[2] Die praktische Theologie in der alten Kirche, Stud. u. Krit. 63 (1890) 295—338, 415—503.

[3] La prédication sociale au IVe siècle, Rev. d. théol. et d. quest. relig. 1896, 445—487.

[4] Das Titelwesen bei den spätlatein. Epistolographen, Wien 1893, 59 S. (von Ambrosius bis Alcimus Avitus u. Ennodius).

[5] Storia della sacra eloquenza al tempo dei ss. Padri, Modena 1897, 492 S. 16^0.

[6] Lucrèce dans la théologie chrétienne du 3e—13e siècle et spécialement dans les écoles carolingiennes, Rev. d. l'hist. d. relig. 1896, 19—36, 125—162.

[7] Heraklitische Spuren auf theologischem, insbes. altchristl. Boden inner- und aufserhalb der kanonischen Litteratur, Jahrb. f. prot. Theol. 13 (1887) 177—218.

[8] Studien zu Apuleius u. seinen Nachahmern, Sitz.-Ber. d. bayer. Ak. d. W. 1893, 2, 321—392. Dasselbe Thema behandelte M. Martini,

Spezialforschungen ins Auge zu fassen, soweit dies in einem Litteraturbericht überhaupt möglich ist. Dieses Verfahren empfiehlt sich noch mehr bei „gesammelten patristischen Untersuchungen“, „patristischen Analekten“, „patristischen Studien“, wie sie von J. Dräseke, A. Engelbrecht, W. v. Hartel, Th. Zahn u. a. herausgegeben wurden, bis herab zu den vermischten Notizen, „Miscellen“ und Beiträgen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur, die in den verschiedenartigsten Zeitschriften und Sammlungen von vermischten Aufsätzen, in Festschriften [1] und Festgaben nicht selten zu finden sind. Eine spezielle Erwähnung verdient unter diesen Publikationen diejenige von F. X. Funk [2], worin er uns die Abhandlungen gesammelt bietet, die er seit mehr als 25 Jahren in verschiedenen Zeitschriften, zumal in der Theologischen Quartalschrift, veröffentlicht hat. Einige Abhandlungen des 1. Bandes beziehen sich auf die altchristliche Dogmengeschichte; fast der ganze 2. Band ist aber der altchristlichen Litteraturgeschichte gewidmet. Schon diese Sammlung zerstreuten Materials, dessen Benutzung dadurch wesentlich erleichtert wird, ist sehr dankenswert. Wichtiger ist jedoch, dafs der Verfasser den früher behandelten Fragen eine fortgesetzte Aufmerksamkeit zuwandte und somit in der Lage war, seine Abhandlungen dem gegenwärtigen Stand der Forschungen entsprechend zu gestalten. In der Untersuchung des einzelnen liegt ja überhaupt Funks Stärke; die ausgedehnte Gelehrsamkeit, der kritische Scharfsinn, das besonnene Urteil, die Unbefangenheit der Forschung und die unentwegte Wahrheitsliebe, welche seine Untersuchungen auszeichnen, sind lauter Eigenschaften, die sie als vollgültige Muster echter Kritik erscheinen lassen.

7. Vom Standpunkt der Erforschung der altchristlichen Litteratur können die mehr oder weniger umfangreichen Dar-

---

Apuleio e i Padri della chiesa, Pontedera 1897, 31 S., aber ohne zu neuen Resultaten zu gelangen. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 19 (1898) 627.

[1] Vgl. z. B. Serta Harteliana, Wien 1896.

[2] Kirchengeschichtliche Abhandlungen u. Untersuchungen 1 (Paderborn 1897) VI u. 516 S.; 2 (1899) VI u. 483 S.

stellungen, welche die Kirchenväter in Schriften philosophiegeschichtlichen Inhalts gefunden haben und noch finden, in der Regel wenig Wert beanspruchen, da es sich hier zumeist um die Benutzung früherer Forschungen handelt. Neben den früher genannten Werken (I, 14—16) weise ich besonders auf die Schriften von R. Eucken[1] und O. Willmann[2] hin, in denen sich zeigt, dafs die Bedeutung der Kirchenväter für die Geschichte der Philosophie immer mehr gewürdigt wird. In schwungvoller und blumenreicher Sprache hat Willmann im Rahmen seiner Geschichte des Idealismus die Neubegründung der Philosophie durch das Christentum, den Anschlufs des christlichen Idealismus an den antiken und die Philosophie des hl. Augustinus zur Darstellung gebracht. Bei dem Vorwalten der sachlichen Betrachtung werden die einzelnen Kirchenväter nicht in monographischer Weise gewürdigt mit Ausnahme Augustins. Im einzelnen ist manches zu beanstanden, insbesondere die vollständig verfehlte Würdigung des Pseudo-Dionysius Areopagita. Die Behauptung, dafs die Grundideen der areopagitischen Gedankenbildung dem 1. Jahrhundert angehören können, ist nicht haltbar, und der Gedanke, dafs der Apostelschüler Dionysius die geheime Fortpflanzung seiner kühnen Ineinsbildung christlicher und antiker Lehre angeordnet habe, mufs abgewiesen werden. Die neueste Auflage des Grundrisses von Fr. Überweg-Heinze[3] wird der patristischen Philosophie gerechter als W. Windelbands Geschichte der alten Philosophie[4]. Neun Seiten dürften auch bei einer

---

[1] Die Lebensanschauungen der grossen Denker, Leipzig 1890, VIII u. 496 S.; 3. Aufl. 1899, XII u. 492 S.

[2] Geschichte des Idealismus. 2. Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker, Braunschweig 1896, 1—320.

[3] Grundrifs der Geschichte der Philosophie. 2. Bd, 8. Aufl., Berlin 1898, 1—146. Die Darstellung der scholastischen Philosophie (S. 146 bis 332) hat bedeutend gewonnen dank der Mitarbeiterschaft von M. Baumgartner und Th. Wehofer.

[4] 2., sorgfältig durchgesehene Aufl., München 1894, 208—215; Geschichte der Philosophie, 2. Aufl., Freiburg 1898, 170—235. Die bibliographischen Angaben sind allerdings auch hier sehr dürftig.

kompendiösen Darstellung etwas zu bescheiden sein. Allerdings ist Augustinus, weil mehr ein beginnender als ein abschliefsender Geist, von der Darstellung ausgeschlossen. Weit ansprechender ist Windelbands Behandlung desselben Gegenstandes in seiner allgemeinen Geschichte der Philosophie, wo er die patristische Philosophie als die zweite Periode der hellenistisch-römischen und erste Periode der mittelalterlichen Philosophie auffafst und ihren Hauptproblemen nach würdigt.

Eucken ist in seiner nach den grofsen Denkern orientierten Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit dem Christentum in seinem hehren Stifter und in seinen hervorragenden Vertretern von den Apologeten und Alexandrinern bis zu Augustinus gerechter geworden als manche andere seiner Zunftgenossen. Das Christentum fafst er wesentlich als das ethisch-religiöse Ideal der Menschheit im Gegensatze zum Kulturideal der Neuzeit. Sein neuestes Werk[1] erbringt aber den vollen Beweis dafür, dafs er nicht das christliche Lebensideal als durch das moderne überwunden betrachtet, wenn es auch eine hinreichende Würdigung des Christentums als der absoluten Religion vermissen läfst. E. von Hartmann[2] hingegen ist in seinem jüngsten Werk der Bedeutung der Kirchenväter für die Geschichte der Metaphysik weniger gerecht geworden.

8. Für die christliche Dogmengeschichte bildet die Väterzeit die wichtigste, grundlegende und mafsgebende Periode; diese beherrscht daher auch mit Recht sowohl die allgemeinen Darstellungen der Dogmengeschichte als insbesondere die dogmengeschichtliche Einzelforschung der Gegenwart, welche sich darum der Beachtung des altchristlichen Litteraturhistorikers geradezu aufnötigt. Während nun aber die kritische Methode der altchristlichen Litteraturgeschichte immer mehr zum Gemeingut aller wissenschaftlichen Fachkreise wird, übt

---

[1] Der Kampf um einen geistlichen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung, Leipzig 1896, VIII u. 400 S.

[2] Geschichte der Metaphysik. 1. Teil: Bis Kant, Leipzig 1899, XV u. 588 S. Vgl. S. 101—106, 187—202.

der abweichende Standpunkt, den die einzelnen Forscher den prinzipiellen Fragen über Gottesglaube, Religion, Christentum und Kirche einnehmen, einen verhängnisvollen Einflufs auf die heutige dogmengeschichtliche Forschung aus, der sich nur allzuhäufig in vollendeten Gegensätzen der Resultate ausspricht. Diese Erscheinung erklärt zum Teil die Abneigung mancher katholischen Kreise gegen die Dogmengeschichte; sie rechtfertigt diese Abneigung aber nicht. Denn nicht die Dogmengeschichte als solche ist protestantisch: sie wurde von katholischen Theologen, Petavius († 1652) und Thomassin († 1695), begründet; wohl aber sind fast alle Dogmenhistoriker der Gegenwart protestantisch. Neben der glänzend geschriebenen Dogmengeschichte von A. Harnack, von der eine französische und englische Übersetzung erschien und die in der wissenschaftlichen Welt immer mehr Boden gewinnt, gehen noch mehrere andere Gesamtdarstellungen der Disziplin, von Hagenbach, H. Schmid, Nitzsch, Thomasius, Loofs, Seeberg und A. Dorner, einher, die allerdings grundsätzlich mehrfach voneinander abweichen. In diesem Zusammenhange mufs auch auf die ausführliche Geschichte der Logosidee von A. Aall[1] hingewiesen werden. Diesen Gesamtdarstellungen haben wir nur J. Schwanes grofse Dogmengeschichte entgegenzuhalten. Diese bildet aber kein vollgültiges Gegenstück; denn sie ist keine wahre Dogmengeschichte, sondern eine Dogmatik in historischem Gewande. Die katholische Dogmengeschichte mufs noch manche Fortschritte machen sowohl in der Methode als in der grundsätzlichen Betrachtungsweise selbst, wenn sie die bedeutsamen Aufstellungen der Gegner siegreich widerlegen soll. Die Methode ist oft die der dogmatischen und systematischen Theo-

---

[1] Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Litteratur 1, Leipzig 1896, XV u. 252 S.; 2 (1899), XVIII u. 493 S. Der 2. Band behandelt die erste christliche Logosophie, das Johannesevangelium, die Logoslehre der aufserkanonischen christlichen Litteratur vor den Apologeten, die Apologeten, die Logoslehre bei den ketzerbekämpfenden Schrifttheologen der altkatholischen Kirche, die Logoslehre in Alexandrien, die Logoslehre nach Origenes.

logie, statt der Natur des Gegenstandes gemäfs historisch und genetisch zu sein. In der Betrachtungsweise macht sich oft das Bestreben geltend, die Übereinstimmung des Inhaltes der Lehre der Väter mit dem kirchlichen Dogma auf Kosten der Verschiedenheit der Auffassung ungebührlich zu urgieren. Es fehlt sogar manchmal das Verständnis der Bedingungen des historischen Werdens, die auch für das formale Werden der Kirchenlehre gelten. In der ganzen Geistesgeschichte der Menschheit giebt es aber keinen komplizierteren Werdeprozefs als denjenigen, dessen Resultat das katholische Dogma bildet als die Frucht eines einzigartigen Synergismus zwischen Glaube und Vernunft, göttlichem Gedanken und menschlichem „Nachdenken", absolut gültigem Inhalt und zeitgeschichtlicher Ausprägung in Begriffen und Worten. Daher die besondere Schwierigkeit der dogmengeschichtlichen Forschung, welche zugleich die Erklärung dafür bildet, dafs die protestantische Dogmengeschichte der Gegenwart, die sich prinzipiell auf einen rein empirischen Standpunkt stellt, die Aufgabe leichter und rascher bewältigen kann als jene, welche die Aufgabe selbst viel schwieriger fafst und zugleich über viel weniger Arbeitskräfte verfügt. Für die Spezialuntersuchungen besteht dasselbe Mifsverhältnis. Doch beweist eine Anzahl von Arbeiten katholischer Gelehrten, dafs sich die Überzeugung von der Notwendigkeit dogmengeschichtlicher Studien immer mehr Bahn bricht. Ich nenne hier die Arbeiten von L. Atzberger [1], F. S. Renz [2], L. Sobkowski [3], G. Scheurer [4], M. Winkler [5],

---

[1] Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg 1896, XII u. 646 S.

[2] Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Paderborn 1892, VII u. 151 S.

[3] Episkopat u. Presbyterat in den ersten christl. Jahrhunderten, Würzburg 1893, 98 S. (bis Cyprian).

[4] Das Auferstehungsdogma in der vornicänischen Zeit, Würzburg 1896, VIII u. 115 S.

[5] Der Traditionsbegriff des Christentums bis Tertullian, München 1897, VIII u. 132 S.

F. Wörter[1], J. Turmel[2], Th. de Régnon[3], die weitere Themata behandeln; andere Abhandlungen, die sich auf einzelne Kirchenväter beziehen, sollen im folgenden gewürdigt werden.

Der Zusammenschlufs sämtlicher theologischen Disziplinen zu einer einheitlichen Wissenschaft bringt es endlich mit sich, dafs die altchristliche Litteraturgeschichte auch in Schriften gefördert wird, die sich mit andern theologischen Disziplinen, zumal den dogmatischen und exegetischen, beschäftigen. Dies gilt besonders von Th. Zahns grofser Geschichte des neutestamentlichen Kanons, der wir im folgenden oft begegnen werden. Wer sich mit einer einzelnen patrologischen Frage beschäftigt, darf sich die Mühe nicht verdriefsen lassen, allen wissenschaftlichen Äufserungen über dieselbe nachzugehen; in einem allgemeinen Litteraturbericht ist dies nicht durchführbar.

9. Die eigentliche litterarhistorische Forschung geschieht jedoch in der Regel nicht in den bisher besprochenen allgemeinen Darstellungen, sondern in Spezialuntersuchungen, und diesen müssen wir uns nunmehr zuwenden, um den Umfang und Wert der seit 1884 gemachten Fortschritte zu erkennen. Es wird sich zeigen, dafs weitaus die gröfste Zahl der Einzeluntersuchungen auf die vornicänische Periode der altchristlichen Litteratur entfällt, infolge der mächtigen Anregung, die wir Ad. Harnack auf diesem Gebiete verdanken. Ihre Erforschung ist so weit gediehen, dafs eine relativ abschliefsende Darstellung derselben in nächster Zukunft möglich sein wird. Für die Nachnicäner ist noch viel mehr zu thun, und die Arbeiten der Mauriner über die grofsen Kirchenväter sind

---

[1] Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus, Paderborn 1898, VI u. 128 S. Diese Schrift und ihre Fortsetzung in den „Kirchengeschichtlichen Studien" werden später näher betrachtet werden.

[2] Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du 5e siècle, Rev. d'hist. et de litt. relig. 3 (1898) 289—308, 407—434, 533—552.

[3] Études de théologie positive sur la s^te trinité. 3e Série: Théorie grecque des processions divines, Paris 1899, 2 Bde, V, 584 u. 592 S. (von Origenes bis Johannes v. Damaskus).

viel weniger abschliefsend, als man es gewöhnlich annimmt. Vor dieser Annahme hätte übrigens schon die ganze Lage der Studien zur Zeit der Mauriner warnen sollen, sowie die Einsicht in das Mafs geistiger Kraft eines Zeitalters gegenüber den vielen Fragen, welche mit der Erforschung einer grofsen Litteraturperiode zusammenhängen. Es genügt, auf die vielen Entdeckungen neuen Materials und Berichtigungen alter Annahmen, die wir einem einzigen Forscher, G. Morin[1], verdanken, hinzuweisen, um die Richtigkeit des Gesagten zu erhärten. Hier sei nur noch auf die Organe hingewiesen, die den Forschern auf diesem Gebiete zunächst zur Verfügung stehen und nicht blofs das Material vereinigen, sondern auch zu neuen Forschungen anregen.

An der Spitze dieser Organe stehen noch immer die schon erwähnten „Texte und Untersuchungen" von Gebhardt und Harnack, deren erste Reihe 15 Bände umfafst, worin viele von den wichtigsten Beiträgen zur altchristlichen Litteraturgeschichte vereinigt sind. Das englische Gegenstück dazu, die „Texts and studies" von J. A. Robinson, haben jüngst ihren 5. Band abgeschlossen. Von den Oxforder „Studia biblica et ecclesiastica" ist inzwischen der 4. Band erschienen (1896) mit einigen patristischen Beiträgen. Seit 1894 traten die „Studia sinaitica" hinzu, von denen 8 Hefte vorliegen. Die von N. Bonwetsch und R. Seeberg seit 1897 herausgegebenen und rüstig voranschreitenden „Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche" stellen sich auch in den Dienst der altchristlichen Litteraturforschung. Einige wichtige Beiträge zu derselben lieferten die von Knöpfler, Schrörs und Sdralek herausgegebenen „Kirchengeschichtlichen Studien", insbesondere durch die von Sdralek angeregte quellenkritische Untersuchung der ältesten christlichen Litterarhistoriker. Die „Theologische Quartalschrift" von Tübingen, die „Römische

---

[1] Eine Bibliographie seiner patristischen Arbeiten bis 1895 lieferte G. Morin selbst in seinem Essai d'autocritique, Rev. bénéd. 12 (1895) 385—396, worin er Nachträge und Verbesserungen dazu giebt. Seitdem sind mehrere sehr wichtige nachgefolgt.

Quartalschrift" und die „Revue bénédictine" brauchen nicht genannt zu werden. Frankreich besitzt jetzt auch zwei Zeitschriften, die „Revue biblique internationale" (seit 1892) und die „Revue d'histoire et de littérature religieuses" (seit 1896), die ebenfalls patristische Studien bringen. Erwähnt sei auch die grofse Zahl patristischer Artikel der 2. Auflage von Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, der 3. Auflage der Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, die von den berufensten Fachgenossen geschrieben sind, sowie des im Erscheinen begriffenen „Dictionnaire de théologie catholique". Das neue, von J. P. Kirsch und mir gegründete Organ, von dem bereits 3 Hefte vorliegen[1], will allerdings der Erforschung der theologischen Litteraturgeschichte und der Dogmengeschichte in ihrem vollen Umfang dienen, wird aber der altchristlichen Zeit eine besondere Aufmerksamkeit schenken. Ohne Zweifel wird auch die neue „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums", die unter der Leitung von E. Preuschen jüngst ihren ersten Jahrgang angetreten hat, die Erforschung der ältesten christlichen Litteratur fördern. Dasselbe darf von der Löwener „Revue d'histoire ecclésiastique", deren Erscheinen bevorsteht, erhofft werden.

Allerdings genügen diese Organe nicht bei der wachsenden Masse einzelner Beiträge. Diese finden Platz in einer grofsen Reihe von Zeitschriften, Berichten von Akademien u. dgl. Dadurch ist eine Zersplitterung eingetreten, die es dem Einzelnen fast unmöglich macht, die ganze Litteratur zu übersehen. Die grofse Anzahl von periodischen Blättern hatte noch die weitere Folge, dafs viele dieser Beiträge vorzeitig das Licht der Öffentlichkeit erblickten und entweder bald überholt oder von ihren Verfassern selbst preisgegeben wurden. Die Nervosität unseres

---

[1] Forschungen zur christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte. 1. Band, 1. Heft: J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum, Mainz 1900, VII u. 230 S.; 2. u. 3. Heft: H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (1900) XII u. 276 S.

Zeitalters und die sozialen Fragen und Gefahren desselben spiegeln sich auch auf diesem Gebiete der Forschung wider, so weit entfernt von dem Tummelplatz der Gegenwart es zu liegen scheint. Manches thut not, wenn die Erforschung der altchristlichen Litteratur in ihrem vollen Umfange in der nächsten Zukunft die Bedürfnisse befriedigen soll, die ihre Fortschritte selbst wieder erzeugen, vor allem die Sammlung der Kräfte und die Vermehrung der Mittel der Forschung. Hierher gehört eine vollständige Bibliographie der Ausgaben der Kirchenväter und der Schriften, die ihnen gewidmet wurden vom 15. Jahrhundert an bis zur Gegenwart, die Fortsetzung und Erweiterung der von der Wiener Akademie der Wissenschaften begonnenen Bibliotheca Patrum manuscripta, eine sorgfältige Untersuchung der Palimpseste patristischen Inhalts, eine systematische Durchforschung der Katenen und Florilegien, endlich eine Überlieferungsgeschichte der nachnicänischen Kirchenväter als Fortsetzung der bekannten Arbeit von Harnack für die christlichen Schriften der ersten drei Jahrhunderte. Neben diesen Arbeitsmitteln technischen Charakters, deren Notwendigkeit einleuchtet, kommt eine Reihe von Forderungen in Betracht, die sich auf das Studium der altchristlichen Litteratur selbst beziehen. Als sehr wünschenswert habe ich schon oben (S. 10) das intensivere Studium der Litteratur der orientalischen Kirchen, insbesondere der syrischen bezeichnet, namentlich wegen ihrer Übersetzungen aus dem Griechischen. Auch in der Erforschung der griechischen und lateinischen Schriftwerke lassen sich noch mehrere Gesichtspunkte geltend machen, deren konsequente Durchführung zu manchen neuen Erkenntnissen führen wird. Niemand wird behaupten, dafs das Verhältnis der altchristlichen Litteratur zur antik-klassischen sowohl in litterarischer als in philosophischer Beziehung in einer entsprechenden Weite und mit genügender Sachlichkeit bestimmt ist. Dasselbe gilt von dem Verhältnis der Kirchenschriftsteller untereinander. In der Erkenntnis der verschiedenen theologischen Schulen und Richtungen des Altertums sind noch viele Fortschritte möglich,

sowohl was ihren Studienbetrieb und die inneren Bedingungen ihrer Eigenart angeht als in betreff der Zugehörigkeit der einzelnen Kirchenschriftsteller zu den verschiedenen Schulen und Richtungen und deren gegenseitigen vielfältigen Beziehungen. Als Vorbereitung zu einer abschliefsenden Gesamtdarstellung der altchristlichen Litteraturgeschichte sind sodann Spezialdarstellungen der verschiedenen Litteraturzweige nach inneren Gesichtspunkten sehr wünschenswert. Die altchristlichen Schriftwerke, die sich an bestimmte Namen knüpfen, sowohl die echten als die pseudepigraphischen, stehen selbstverständlich im Vordergrund der Forschungsarbeit, während das Studium der anonymen Schriften, wie z. B. der Apokryphen, der Märtyrerakten, der heidnisch- und jüdisch-christlichen Schriften, viel weniger vorgeschritten ist. Endlich ist es auch notwendig, das Fort- und Nachleben der Kirchenväter im Mittelalter genau zu untersuchen, um festzustellen, welche Kirchenväter und welche Schriften derselben einen lebendigen Einflufs auf das geistige und kirchliche Leben des Mittelalters und auf die Scholastik ausgeübt haben.

Diese zahlreichen Aufgaben können naturgemäfs in absehbarer Zeit nicht gelöst werden, wenn nicht auch die Organisation des Studiums der altchristlichen Litteratur eine entsprechende Ausbildung erfährt. Eigene Lehrstühle für das christliche Altertum in seinem ganzen Umfang an allen Universitäten und, soweit möglich, an den theologischen Fachschulen sind eine dringende Notwendigkeit, die um so weniger abgewiesen werden kann, als die profane Geschichte des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit schon längst durch eigene Lehrstühle vertreten ist und die Beherrschung der ganzen Kirchengeschichte in einer den Lehr- und Forschungsbedürfnissen der Gegenwart entsprechenden Weise durch dieselbe Lehrkraft ein Ding der Unmöglichkeit bedeutet. Mit jedem altchristlichen Lehrstuhl mufs aber ein Fachseminar verbunden werden, um die zukünftigen Lehrer und Forscher vorzubilden und sie in den wissenschaftlichen Fachstudienbetrieb gründlich einzuführen. Die Bedürfnisse der For-

schungsarbeit gehen aber noch weiter. Harnack [1] hat eine bemerkenswerte Initiative ergriffen, als er jüngst die Gründung von Lebensstellungen für jene Gelehrten forderte, welche sich solchen Spezialforschungen widmen, für die in dem Organismus der Universität kein Platz vorhanden ist und denen kein eigentlicher Lehrberuf entspricht. Die Befriedigung dieser Bedürfnisse ist auch eine nationale Frage, nicht blofs die Vermehrung des Heeres und der Marine, und zwar eine um so höhere und wichtigere Frage, als sie das religiöse und geistige Leben, somit die höchsten Seiten der nationalen Kultur, unmittelbar berührt. Möge die auf den folgenden Blättern gebotene Darstellung der Bemühungen vieler in der Erforschung der altchristlichen Litteratur, ihrer Fortschritte und ihrer Lücken, in weiteren Kreisen die Überzeugung stärken von der Notwendigkeit einer Organisation der Forschung unbeschadet der Initiative der Persönlichkeit, sondern vielmehr zu ihrer Hebung und Kräftigung.

[1] Über die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengesch., Preuss. Jahrbb. 92 (1898) 216—219.

Erster Abschnitt.

Die ältesten Denkmäler der altchristlichen Litteratur.

§ 1. Die sogen. apostolischen Väter.

Die unter diesem Namen zuerst von Cotelier im 17. Jahrhundert vereinigten Schriften werden neuestens nur noch selten [1] als einheitliche Sammlung zum Gegenstand von wissenschaftlichen Erörterungen gemacht. Die Präjudizierung derselben als apostolisch im engsten Sinne des Wortes hat keine Wurzeln in der alten und ältesten Überlieferung und ist auch inhaltlich für mehrere Stücke der Sammlung unhaltbar. Das Vorgehen Coteliers wirkt aber insofern noch immer nach, als die Bestandteile seiner Sammlung (Clemens von Rom, Barnabasbrief, Hermas, Ignatius von Antiochien, Polykarp) mit Erweiterungen (Brief an Diognet, Fragmente des Papias und der Presbyteri des Irenäus, Martyrien des Ignatius und Polykarp, römisches Symbol, neuerdings auch die Apostellehre) in besonderen Ausgaben vereinigt werden, um die wichtigsten kirchlichen Litteraturstücke der ältesten Zeit leichter zugänglich zu machen. Von Funks Ausgabe erschien 1887 der erste Band in neuer Auflage [2], die sich aber von der früheren (1878) nur durch die

---

[1] H. Brehm, Das christliche Gesetzthum der apostolischen Väter, Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 7 (1886) 295—309, 408—416, 453—465. Eine einseitige Hervorhebung der moralisierenden Richtung der apost. Väter. Doch giebt der Verf. zu, dafs ihrem Moralismus durch die Auffassung des an Christi Tod geknüpften Verhältnisses der Entsühnten zum gnädigen Gott bestimmte Grenzen gezogen sind. — H. M. Scott, The apostolic Fathers and new testament revelation, Presbyterian and reformed Review 1892, 479—488. — Die 4. Auflage von Freppel, Les pères apostoliques et leur époque, Paris 1885, 492 S., giebt die beredten Vorlesungen, die der berühmte Verf. 1857/58 an der Sorbonne hielt, ohne jede Änderung wieder.

[2] Opera Patrum apostolicorum. Textum recensuit, adnotationibus criticis exegeticis historicis illustravit, versionem latinam, prolegomena,

Neubearbeitung der Prolegomena und die Hinzufügung der Apostellehre unterscheidet. Ganz unverändert blieb die 2. Auflage[1] der kleineren Ausgabe, welche O. v. Gebhardt, Ad. Harnack und Theodor Zahn neben der grofsen (1875—1877) besorgt hatten. Jüngst ist sie indessen in 3. Auflage[2] erschienen, worin der Brief an Diognet und die Didache hinzugefügt, der Text der beiden Clemensbriefe auf Grund der letzten Handschriftenfunde neu bearbeitet wurde. Als neue textkritische Arbeit ist aber besonders die grofse Ausgabe von J. B. Lightfoot zu nennen, die wir aber besser bei den einzelnen Schriften, die sie enthält, würdigen. Nach dem Tode des hochverdienten englischen Patristikers wurde von J. R. Harmer[3] eine kleine Ausgabe veranstaltet, die Lightfoot selbst noch zum Teil vorbereitet hatte, die in England den Studierenden hochwillkommen war und auch bei uns neben den genannten deutschen Ausgaben herangezogen zu werden verdient. Unzugänglich war mir die Ausgabe von Wake[4] sowie die englische Übersetzung von Burton[5].

---

indices addidit F. X. Funk, vol. 1, editio nova Doctrina duodecim apostolorum adaucta, Tübingen 1887, CLXXVII u. 612 S.

[1] Patrum apostolicorum opera. Textum ad fidem codicum et graecorum et latinorum adhibitis praestantissimis editionibus recensuerunt O. de Gebhardt, Ad. Harnack, Theodor. Zahn, Editio minor repetita, Leipzig 1894, VII u. 219 S. Selbst die Praefatio ist vom Jahre 1877 datiert!

[2] Patrum apostolic. opera. Textum ad fidem codicum etc., editio 3ª minor, Leipzig 1900, V u. 226 S.

[3] The apostolic Fathers: comprising the Epistles (genuine and spurious) of Clement of Rome, the Epistles of S. Ignatius, the Epistle of S. Polycarp, the Martyrdom of S. Polycarp, the Teaching of the Apostles, the Epistle of Barnabas, the Shepherd of Hermas, the Epistle to Diognetus, the fragments of Papias, the reliques of the Elders preserved in Irenaeus. Revised texts with short introductions and English translations by the late J. B. Lightfoot. Edited and completed by J. R. Harmer, 3. Ausgabe, London 1898, XII u. 569 S.

[4] The apostolic Fathers, London 1888—1889, 2 Bde, 290 u. 266 S. (Ancient and Modern Library of theological Literature.)

[5] The genuine Epistles of the apostolical Fathers, London 1893, 370 S.

§ 2. Die Erforschung der Lehre der zwölf Apostel.

Kein litterarischer Fund des ganzen Jahrhunderts hat in den Kreisen der gesamten gebildeten Welt eine so mächtige Bewegung hervorgerufen, keiner eine solche Hochflut von Schriften, grofsen und kleinen, guten und schlechten, veranlafst wie das kleine Schriftstück, das Philotheos Bryennios, Metropolit von Nikomedien, gegen Ende 1883 in Konstantinopel unter dem Titel Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων veröffentlichte[1]. Alle civilisierten Länder haben sich an der Erforschung dieser Schrift beteiligt, an erster Stelle Deutschland, sodann England und Nordamerika; die romanischen Länder folgen erst in weitem Abstand: ein sprechender Beweis für das intensive Interesse der germanischen Nationen an den Denkmälern der ältesten Entwicklung des Christentums und ein bleibendes geschichtliches Zeugnis ihres tiefreligiösen Sinnes! Der weitaus gröfste Teil sämtlicher Untersuchungen fällt in die Jahre 1884—1888. Seitdem haben sich die Wogen allmählich gelegt, und in jüngster Zeit folgten nur noch einzelne Nachzügler dem den Augen der Gegenwart schon entschwundenen Haupttrosse.

Bei dieser Unmasse von Schriften kann es sich nicht um eine vollständige Aufzählung und Würdigung der einzelnen handeln[2]. Selbst die Entwicklung der Forschungsarbeit kann

---

[1] Vgl. I, 43 ff. Bryennios äufserte sich nochmals über seinen Fund in der Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια 1884, 51—57. — Vgl. auch Grosvenor, An interview with Bishop Bryennios. The discovery of the teaching, Andover Review 1884 Nov., 518 f.

[2] Reichhaltige Litteraturnachweise stehen in den Ausgaben von Ph. Schaff (bis 1889), Harnack (Die Apostellehre 1886 u. 1896), Funk (bis 1887) und Jacquier (bis 1891). Aufserdem wurde über die Litteratur berichtet von Funk in der Litt. Rdsch. 1884, 577—582, Phoropulos in der Ἐκκλησ. ἀλήθεια Juni 1884, 500—502, Harnack in der Theol. Litt.-Ztg. 1886, 271—273, 344—347; 1887, 32—34, E. C. Richardson, Bibliographical Synopsis in dem Supplementband der amerikanischen Ausgabe des englischen Übersetzungswerkes The ante-nicene Fathers, Buffalo u. New York 1887, 83—86, S. Bäumer im Litt. Hdw. 1888, 393—398, 425—430. In den folgenden Anmerkungen gebe ich, um Wiederholungen zu verhüten, die Beiträge der einzelnen Autoren in

nur in grofsen Zügen gezeichnet werden. Sobald der wichtige Fund bekannt wurde, erschien eine Masse von Anzeigen desselben in Zeitschriften, bibliographischen Organen und selbst in politischen Zeitungen in allen abendländischen Sprachen, teils als Rezensionen der Ausgabe des Bryennios, teils als selbständige Aufsätze. Letztere gaben in der Regel eine Übersetzung des Textes mit einigen vorläufigen Bemerkungen. Diese Tageslitteratur besitzt keinen Wert mehr; die meisten Autoren kamen auf ihre ersten Erörterungen zurück zur näheren Begründung oder auch zur Abänderung ihrer ersten Positionen. Die ernste Forschung begann aber schon in der Mitte des Jahres 1884; Deutschland stellte sich an die Spitze und unter den deutschen Forschern Ad. Harnack, der die erste Untersuchung über alle einschlägigen Fragen vorlegte. Da in der Folgezeit keine wesentlich neuen Momente für die Beurteilung der Apostellehre hinzutraten, so wäre es gekünstelt, mehrere Stadien in dieser Forschungsarbeit zu unterscheiden; es müssen vielmehr die verschiedenen Seiten derselben ins Auge gefafst und deren bleibende Resultate fixiert werden. So interessant es in mancher Beziehung wäre, den Anteil der einzelnen Länder getrennt zu betrachten, so mufs ich bei der Identität der behandelten Fragen davon Abstand nehmen. Die Anzweiflung der Echtheit des Fundes durch einen Korrespondenten des Bostoner Advertiser, die R. v. Scherer[1] zu allgemeinerer Kenntnis brachte, wurde von keiner Seite wiederholt.

1. Während die meisten altchristlichen Schriften in wenigen Ausgaben vorliegen, stehen wir hier schon einer verwirrenden Anzahl von Ausgaben gegenüber, die durch die Bedeutung der Schrift, die grofse Nachfrage, allerdings aber auch durch die Kürze des Textes und die Geringfügigkeit der dabei zu leistenden textkritischen Arbeit veranlafst wurden.

---

der Regel nur einmal an. Leider konnte ich manche davon, insbesondere ausländische Zeitschriftenartikel, nicht selbst einsehen.

[1] Ist die sogen. „Lehre der zwölf Apostel" echt? Archiv f. kath. Kirchenrecht 54 (1885) 3—9.

Sie beruhen alle auf der editio princeps des Metropoliten Bryennios, der den Text der einzigen Handschrift der Apostellehre, dem jetzigen cod. Hieros. s. Sepulcri 54 a. 1056, entnahm, mit Ausnahme der Ausgabe von J. Rendel Harris [1], der die Handschrift in Jerusalem benutzte und die Folien derselben, welche den Text enthalten, auf zehn phototypischen Tafeln wiedergab. Damit war kein neues textkritisches Hilfsmittel geschaffen, weil Bryennios die Lesarten der Handschrift sorgfältig verzeichnet hatte, wohl aber ein vollständiger Ersatz für die entlegene Handschrift geboten. Die übrigen Ausgaben verteilen sich auf alle Länder, die sich an der Forschungsarbeit beteiligten, und sind entweder mit Gesamtuntersuchungen verbunden oder begnügen sich mit der einfachen Wiedergabe des Textes. Als Herausgeber sind zu nennen: in Deutschland Ad. Harnack [2], A. Hilgenfeld [3], A. Wünsche [4], E. Friedberg [5], C. E. Luthardt [6], F. X. Funk [7],

---

[1] The Teaching of the apostles (Διδ. τ. ἀπ.) newly edited, with facsimile text and a commentary from the Ms of the Holy Sepulcre for the John Hopkins University, London u. Baltimore 1887, IX u. 107 S., nebst 10 Tafeln 4⁰. Vgl. auch Three pages of the Bryennios Mss reproduced by photography for the John Hopkins University, edit. with notes by J. R. Harris, Baltimore 1885.

[2] Lehre der zwölf Apostel, nebst Untersuchungen z. ältesten Geschichte der Kirchenverfassung u. des Kirchenrechts, Texte u. Unt. 2, 1 u. 2 (1884) 70 u. 294 S. Wiederholt in anastatischem Druck 1893. — Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege, Leipzig 1886, 59 S.; 2., verbesserte u. vermehrte Aufl., Leipzig 1896, 65 S. — Art. Apostellehre in der Realencyklop. f. prot. Theol. 1^3 (1896) 711—730 (deckt sich wesentlich mit der 2. Aufl. der kleineren Schrift).

[3] Novum Testament. extra canonem receptum 4, 2. Aufl., Leipzig 1884, 89—109.

[4] Lehre der zwölf Apostel nach der Ausgabe des Metropoliten Philotheos Bryennios mit Beifügung des Urtextes nebst Einleitung und Noten ins Deutsche übertragen, Leipzig 1884, 34 S.

[5] Die älteste Ordnung der christl. Kirche, Ztschr. f. Kirchenrecht 19 (1884) 408—425.

[6] in der Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 5 (1884) 139—143.

[7] Opera patrum apostol. 1, editio nova, Doctrina duodecim apostolorum adaucta, Tübingen 1887, CXXXII—CLXXVII. — Doctrina duodecim apostolorum, canones apost. ecclesiastici ac reliquae doctrinae de

E. v. Renesse[1]; in Amerika R. D. Hitchcock und Fr. Brown[2], J. Fitzgerald[3], S. St. Orris[4], Ph. Schaff[5], J. Rendel Harris (s. oben); in England H. de Romestin[6], C. Spence[7], Lightfoot-Harmer[8]; in Frankreich P. Sabatier[9], E. Jacquier[10]; in Italien R. Majocchi[11],

---

duabus viis expositiones veteres. Edidit, adnotationibus et prolegomenis illustravit, versionem latinam addidit F. X. Funk, Tübingen 1887, LXVIII u. 116 S.

[1] Die Lehre der zwölf Apostel. Text, Übersetzung und eingehende Erklärung nebst Untersuchungen über die Entstehung sowie die Bearbeitung der Didache in den späteren Schriften, Giefsen 1897, VI u. 113 S.

[2] The Teaching of the 12 apostles recently discovered and edited by Ph. Bryennios . . ., edited with a translation, introduction and notes, New York 1884; 2. Aufl. 1885, 290 S.

[3] Teaching of the 12 apostles, New York 1884.

[4] Teaching of the 12 apostles. Text and translation together with critical and illustrative papers by eminent scholars, New York 1884.

[5] The Teaching of the Twelve Apostles (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων) or, the oldest Church Manuel. The Didache and kindred documents in the original with translations and discussions of post-apostolic teaching, baptism, worship and discipline and with illustrations and fac-similes of the Jerusalem manuscript, New York 1885, VII u. 301 S.; 2. Aufl. 1886, 311 S.; 3. Aufl. 1890, 325 S. Vgl. auch seinen früheren Aufsatz: The idiom and vocabulary of the T. of the tw. ap., Journal of the society for biblical literature 1885 Juli-Dez., 3—7.

[6] The Teaching of the 12 apostles. The greek text with introduction, translation, notes and illustrative passages, Oxford u. London 1884, 118 S.

[7] The Teaching of the 12 apostles. A translation with notes and excursus illustrative of the Teaching and the greek text, London 1885, 183 S.

[8] Vgl. S. 36 Anm. 3.

[9] Διδαχὴ τῶν ιβ' ἀποστόλων. La Didachè ou l'enseignement des 12 apôtres. Texte grec . . . publié pour la première fois en France avec un commentaire et des notes, Paris 1885; 2. Aufl. 1885, 165 S.

[10] La doctrine des 12 apôtres et ses enseignements, Paris 1891, 271 S. Vgl. seinen früheren Aufsatz: La doctrine des 12 ap., La Controverse et le Contemporain 1888, 68—88, 321—351.

[11] La dottrina dei dodici apostoli. Documento del primo secolo della chiesa pubblicato nel suo testo originale (nach Wünsche) con versione (latina) e commenti, Mailand 1885, 83 S. (Separatabdr. aus Scuola cattolica anno 13, vol. 25); 2. Aufl. 1886, 288 S. In Kommentarform.

J. M. Minasi[1]; in Holland J. Prins[2]. In Norwegen erschien eine anonyme Ausgabe[3], während in Schweden, Spanien und Österreich-Ungarn sich bis zur Stunde noch kein Herausgeber gefunden hat. Ein Vergleich aller dieser Ausgaben in textkritischer Beziehung ist hier undurchführbar. Die anerkannt besten Ausgaben sind die von Harnack, Funk, Hilgenfeld und Schaff. Mit Hilfe der Paralleltexte in dem Barnabasbrief, der Apostolischen Kirchenordnung und den Apostolischen Konstitutionen, wozu als weiteres textkritisches Mittel das Fragment der altlateinischen Übersetzung kam, hat zuerst Harnack Emendationen vorgeschlagen, die von den übrigen Herausgebern teils angenommen teils abgelehnt wurden. Mit der Textkritik haben sich noch andere Forscher beschäftigt, insbesondere Th. Zahn[4], L. S. Potwin[5], H. Bois[6], C. Taylor[7], B. B. Warfield[8], der die weitgehendsten Vorschläge machte. Die Arbeit der unmittelbaren Textkritik darf, wenn die Zukunft nicht Überraschungen bringt, im wesentlichen als abgeschlossen gelten.

---

[1] La dottrina del signore pei dodici apostoli bandita alle genti detta la Dottrina dei dodici apostoli. Versione (ital.), note e comentario (nebst dem Urtext), Rom 1891, LIII u. 390 S. Mit ausführlichem Indice e dichiarazione dei vocaboli adoperati nella Dottrina (311—377). Die Schwächen des Buches, dem infolge seiner Kommentarform keine Grenzen gezogen sind, hat P. Savi, La Dottrina degli apostoli, Rom 1893, 3 ff., bereits hervorgehoben.

[2] Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων e codice Hierosolym. . . . nuperrime edidit Ph. Bryennios, in usum studiosae juventutis repetiit, Leiden 1884, 16 S.

[3] In der Theologisk Tidsskrift for den ev.-luth. Kirke in Norge, Jahrg. 1884.

[4] Die Lehre der zwölf Apostel, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons u. der altkirchl. Litteratur 3 (1884) 278—319.

[5] The vocabulary of the Teaching of the 12 apostles, Biblioth. sacra 1884, 800—817.

[6] Zum Texte der Lehre der 12 Apostel, Ztschr. f. wiss. Theol. 30 (1887) 488—497.

[7] Notes on the text of the Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, The classical Review 2 (1888) 263 f.

[8] Textual criticism of the two Ways, The Expositor 1886 Februar, 156—159.

2. Noch zahlreicher als die Ausgaben sind die Übersetzungen[1] des Urtextes, welche allenthalben gemacht wurden, um das Dokument den weitesten Kreisen näher zu bringen. Die meisten der genannten Ausgaben sind von Übersetzungen begleitet, teils ins Lateinische, teils in die Muttersprache der jeweiligen Herausgeber. Übersetzungen ohne den griechischen Text wurden aber noch öfters veranstaltet und zwar, von den anonymen Übersetzungen abgesehen, ins Deutsche von Ad. Harnack, F. X. Funk, G. Volkmar, N. Liebert, Petersen[2], Aberle, Baltzer[3], J. Rieks[4], A. Ehrhard[5], E. v. Renesse[6], E. Klein[7]; ins Englische von Fr. Farrar, Fr. Gardiner, J. H. Hall und J. T. Napier, C. O. Starbuck und E. C. Smyth, C. Taylor; ins Französische von L. Duchesne, G. Bonet-Maury; ins Italienische von G. Andrullo, E. Comba, A. Chiappelli, J. M. Minasi; ins Holländische von H. U. Meyboom, ins Dänische von A. S. Paulssen, Warming, ins Schwedische von J. E. Berggren, Fr. Hellveg, ins Norwegische von C. P. Caspari, endlich ins Ungarische von G. Boros. Die meisten sind aber für die Forschung ohne weiteren Wert. Sehr wertvoll hingegen mufste das Auffinden alter Übersetzungen sein. Es ist O. v. Gebhardts[8] Verdienst, das schon längst gedruckte Fragment einer

---

[1] Bis 1887 sind diese Übersetzungen verzeichnet von F. X. Funk, Doctrina duodecim apostolorum XLVII—L zugleich mit den Ausgaben des Urtextes. Ich gebe in folgenden Anmerkungen nur die Titel der nach 1887 erschienenen oder bei Funk fehlenden Übersetzungen.

[2] Flensburg 1884.

[3] Die wiedergefundene Zwölfapostellehre, Rudolstadt 1886, 14 S.

[4] Lehre der zwölf Apostel. Urchristliches Lehr- und Erbauungsbuch f. das christl. Haus, aus dem Griechischen übersetzt und erläutert, Berlin 1889, 48 S.

[5] Die Apostellehre. Übersetzung des griechischen Textes und Litteraturangaben, Strafsburg 1892, 12 S. (Separatabdruck aus dem Strafsburger Diöcesanblatt).

[6] Siehe oben S. 40 Anm. 1. Vgl. seine früheren Abhandlungen Ἡ διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, Progr. des Gymn. zu Lauban 1891, 1—25; 1892, 1—22; Lehre der zwölf Apostel, Öls 1897, 16 S.

[7] Aus der Schatzkammer heiliger Väter, 3. Heft, Berlin 1899, 20 S.

[8] Ein übersehenes Fragment der Διδαχή in alter lateinischer Übersetzung, bei Harnack in Texte u. Unt. 2, 1—2 (1884) 275—286.

lateinischen Übersetzung der Vergessenheit entrissen zu haben, und Funk[1] hatte das Glück, den von Pez benutzten Codex in dem Kloster Melk wiederzufinden, und gab es aus der Handschrift neu heraus. Das Fragment ist leider sehr kurz, und es ist unmöglich, den Umfang der Übersetzung und ihren Charakter festzustellen, da die weiteren Folien der Handschrift zu Grunde gegangen sind. Schwierig ist es, das Alter der Übersetzung zu bestimmen; Funk läfst sie zwischen dem 7.—9. resp. 10. Jahrhundert entstehen. Das erhaltene Fragment beweist, dafs es nicht direkt dem jetzigen Texte der Handschrift von Jerusalem entstammt. Funk meinte, dafs der Übersetzer frei unter Benutzung von Paralleltexten verfahren sei; A. C. McGiffert[2], E. Bratke[3] und Warfield[4] hingegen postulierten, ohne jedoch in allem übereinzustimmen, eine ältere griechische Rezension, die sowohl von dem Barnabasbrief als dem lateinischen Übersetzer benutzt wurde. Eine freie Übersetzung ist mir nicht wahrscheinlich, noch weniger die Heranziehung anderer Schriften seitens des Übersetzers. Es bleibt also nichts anderes übrig, als eine ältere Gestalt des Textes anzunehmen, der die Vorlage der lateinischen Übersetzung bildete. Ob es aber dieselbe ist, welche der Rezension der Apostolischen Kirchenordnung zu Grunde liegt, wie Harnack meint[5], das läfst sich bei dem geringen Umfang des Fragmentes nicht mit Sicherheit feststellen.

3. Eine der ersten Aufgaben, welche sich die eigentliche Erforschung der Apostellehre stellen mufste, war die Auf-

---

[1] Zur alten latein. Übersetzung der Doctrina apostolorum, Theol. Qu.-Schr. 68 (1886) 650—655. Es ist nochmals abgedruckt in Miscellanea Casinese 1 (1897) 2, 1: Patristica S. 1.

[2] The Didache viewed in its relations to other writings, Andover Review 5 (1886) 430—442; 6 (1887) 84.

[3] Über die Einheitlichkeit der Didache, Jahrbb. f. prot. Theol. 12 (1886) 302—311.

[4] A critical Estimate of this latin Fragment, in der Ausgabe von Schaff 220—225; The Didache and its kindred forms, Andover Review 1886 Juli, 81—97. Zum Teil gegen McGiffert, der bei Ph. Schaff a. a. O. 313 antwortete.

[5] Gesch. der altchr. Litt. 1 (1893) 87.

klärung ihrer Überlieferungsgeschichte. Die wenigen griechischen Zeugen, welche die Schrift ausdrücklich nennen, hat schon Bryennios zusammengestellt, nämlich Eusebius (H. E. 3, 25), Athanasius (Epist. pasch. 39), den Verfasser des Kataloges der heiligen Schriften am Schlusse der Quaestiones et responsiones des Patriarchen Anastasius von Antiochien, die Stichometrie des Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel und die davon abhängige sogen. Synopsis des Pseudo-Athanasius. Alle diese Zeugen haben nur den Titel der Schrift, teils im Singular, teils im Plural (διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων); Nicephorus allein giebt den Umfang derselben auf 200 Stichen an; gerade diese Zahl aber stimmt nicht zu dem jetzigen Texte, der 306 Stichen lang ist. Bei den Lateinern fanden sich nur zwei sichere Zeugen vor, die pseudo-cyprianische Schrift De aleatoribus und Rufins Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius. Das Zeugnis des letzteren hat keinen selbständigen Wert; es müfste denn ein solcher darin erblickt werden, dafs Rufinus den Titel der Schrift mit Doctrina apostolorum statt des Plurals bei Eusebius wiedergab. Um so wertvoller wäre das erstere, da hier zugleich mit dem Titel (Doctrinae apostolorum) eine Stelle eingeleitet wird, die mit Doctr. apost. 14, 2; 15, 3 sehr nahe verwandt ist. Harnack[1] hat aber mit Recht vor einer Überschätzung des Zeugnisses gewarnt, da jene Stelle in ihrem ganzen Wortlaute in der Apostellehre nicht steht.

Bryennios hat ein weiteres Zeugnis bei Rufin angenommen, indem er die von diesem (Expos. in symb. apostol. c. 36—38) genannte Schrift Duae viae vel Iudicium Petri mit der Apostellehre identifizierte. Harnack[2], Schaff[3] und die meisten englischen und amerikanischen Forscher haben ihm zugestimmt. Ich glaube aber mit Hilgenfeld[4], Cornely[5] und Funk[6], dafs

---

[1] Gesch. der altchr. Litt. 1, 88.

[2] Die Lehre der zwölf Apostel 21 f. [3] The Teaching 117.

[4] Novum Testam. extra canon. recept. 4[2] (1884) 90—93.

[5] Introductio in utr. Test. libros sacros 1 (1885) 215. Cornely behandelt 196—228 die Apokryphen des Alten und des Neuen Testaments.

[6] Doctrina duodec. apostol. VII f.

Rufin eher die sogen. Apostolische Kirchenordnung im Auge hatte, da hier die Zwei Wege am Anfange stehen und Petrus öfters sprechend eingeführt wird, während in der Apostellehre nicht einmal der Name des Petrus vorkommt und es anderseits unwahrscheinlich ist, dafs Rufin eine gänzlich verschollene Schrift meinte. Damit fällt auch das Zeugnis des Hieronymus weg, der (De viris ill. 1) unter den pseudo-petrinischen Schriften ein Iudicium aufführt.

Mit diesen Zeugnissen war somit wenig gewonnen; um so mehr mufste die Forschung sich bemühen, die Benutzung der Didache und ihrer verschiedenen Formen nachzuweisen von den leisen Andeutungen und Anspielungen bis zu eigentlichen Bearbeitungen. Diese Untersuchungen wurden auch von dem Entdecker begonnen und von einer grofsen Anzahl von Forschern fortgesetzt. Abgesehen von den Bearbeitungen, die eigens betrachtet werden müssen, kam die Forschung zu folgenden Resultaten. Zunächst wurde auf eine immer gröfsere Anzahl von Stellen in Schriften des 2. Jahrhunderts aufmerksam gemacht, die eine gewisse Verwandtschaft mit der Apostellehre zeigen, bei denen es aber zweifelhaft blieb, ob diese Verwandtschaft auf eine litterarische Abhängigkeit zurückzuführen ist. Bei diesen Stellen komplizierte sich das Problem noch durch das weitere über die Quellen der Apostellehre, das ebenfalls eine eigene Betrachtung erforderte, insbesondere bei der Stelle aus dem Hirten des Hermas (Mandat. II, 4 sq.), die von den einen als Quelle, von den andern als Benutzung der Apostellehre (Zahn, Funk, C. Taylor[1]) aufgefafst wurde, während neuestens durch Resch[2], Ropes[3] und Harnack[4] jede Verbindung zwischen Hermas und der Apostellehre in Abrede gestellt wurde. Dafs Justin letztere gekannt resp. benutzt habe, mufs jetzt auch fallen gelassen werden. Die Auf-

[1] The Didache compared with the Shepherd of Hermas, Journ. of philol. 18 (1890) 297—325.

[2] Agrapha, Logion 9. Texte u. Unt. 5, 4 (1889) 146—148.

[3] Die Sprüche Jesu, Texte u. Unt. 14, 2 (1896) 64 ff.

[4] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 437 f.

stellung von Th. Zahn[1] und C. Taylor[2], dafs Justin sich in dem Berichte über die Taufe (Apol. I, 61) darauf berufe, ist abgelehnt worden, und wenn Funk[3] auf andere Stellen der ersten Apologie, insbesondere auf Kap. 16 (κύριον τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε = Doctr. 1, 2) hingewiesen hat, so genügen diese Parallelstellen nicht, um die litterarische Abhängigkeit, die er behauptet, zu erweisen. Das Gleiche gilt von Tatian[4], Theophilus von Antiochien[5], der Ascensio Iesaiae[6], dem pseudo-irenäischen Fragmente[7], dem zweiten Clemensbrief[8], dem pseudo-clementinischen Briefe De virginitate[9], der Apologie des Aristides[10], dem Pseudo-Phokylides[11], dem Liber Iubilaeorum[12], den Sibyllinischen Orakeln[13] und — dem Talmud[14]. Sachliche Parallelen sind da überall vorhanden; aber die Freude über diese Wahrnehmungen hat die Bedenken gegen eine wahre litterarische Abhängigkeit am Anfang allzusehr in den

---

[1] Justinus und die Lehre der 12 Apostel, Ztschr. f. Kirchengesch. 8 (1886) 66—84.

[2] The Didache and Justin Martyr. Traces of the so-called „Teaching of the Twelve Apostles“ in the writings of Justin Martyr, The Expositor 1887 Nov., 359—371.

[3] Doctr. apostol. XII f.

[4] Funk a. a. O. XIII. [5] Funk a. a. O.

[6] J. R. Harris, The Teaching of the apostles, London 1887, 33.

[7] Bryennios, Funk a. a. O. XIV.

[8] J. R. Harris a. a. O. 34 f.

[9] Harnack, Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege 2. Aufl., 36.

[10] Harnack a. a. O.

[11] Usener in Bernays Gesammelt. Abhandl. 1 (1885) V f.; Warfield, Notes on the Didache. 2. The book of Jubilees and the Didache, Journal of the society for biblical literature and exegesis 1886 Juni, 93; The Didache and its kindred forms, Andover Review 1886 Juli, 95. — J. R. Harris, The Teaching of the apostles and the Sibylline books, Cambridge 1885. — Dagegen Funk, Doctr. apostol. XIX ff.

[12] Dafür: Warfield, Notes on the Didache, a. a. O. 95—98. — Dagegen: Funk, Doctr. apostol. XXII.

[13] Dafür: J. R. Harris, The Teach. of the apostles and the Sibylline books, Cambridge 1885. — Dagegen: Funk, Doctr. apostol. XXII f.

[14] Dafür: C. Taylor, The Teaching of the twelve apostles with illustrations from the Talmud, Cambridge 1886, 1—48.

Hintergrund gedrängt. Je zahlreicher diese Parallelstellen aufgetaucht sind, um so geringer mufs ihre Beweiskraft angeschlagen werden; denn dadurch mufs es immer wahrscheinlicher werden, dafs wir es blofs mit Sachparallelen zu thun haben, und Harnack [1] hat daher mit Recht davor gewarnt, die Beweiskraft der genannten Stellen zu urgieren.

Die sichere Benutzung der Apostellehre beginnt erst mit Clemens von Alexandrien, dessen Anspielungen auf Stellen aus beiden Hälften des Schriftstückes schon der Entdecker wahrnahm und nach ihm alle Forscher anerkannten. W. Bornemann [2] und Th. S. Potwin [3] haben die Benutzung bei Origenes (Hom. 6 in Iudic.; De princ. III, 2, 7) zuerst nachgewiesen. Vielleicht geht auch ein Fragment Dionysius' des Grofsen auf unsere Schrift zurück [4]. Bei Athanasius [5] resp. Pseudo-Athanasius fand sich neben förmlichen Bearbeitungen (siehe unten) in der Schrift De virginitate (c. 13) eines der eucharistischen Gebete der Apostellehre (c. 9, 3—4) fast wörtlich vor. Dasselbe ist der Fall in dem ersten Gebete der von G. Wobbermin [6] aufgefundenen Sammlung liturgischer Stücke aus der Kirche Ägyptens, das in der Handschrift dem Bischof Serapion von Thmuis zugeschrieben wird. Von den späteren griechischen Theologen kommen nur noch Dorotheus von Palästina [7] und Johannes Climacus [8], beide aus dem Ende des 6. Jahrhunderts, mit leisen Anspielungen an Doctr. 3, 10 und 1, 4 in Betracht.

Im Abendlande wurde die Apostellehre schon frühe bekannt und übersetzt, wie das Citat bei Pseudo-Cyprian De

---

[1] Gesch. der altchr. Litt. 1 (1893) 88 f.

[2] Theol. Litt.-Ztg. 1885, 413.

[3] The Independent, New York, 21. Jan. 1886.

[4] Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 89.

[5] Swainson bei H. de Romestin, The Teaching 100; Schaff, The Teaching 194.

[6] Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Ägyptens nebst einem dogmat. Briefe des Bischofs Serapion von Thmuis, Texte u. Unt. N. F. 2, 3 b (1899) 5.

[7] Harnack a. a. O. 1, 91.

[8] Funk, Doctr. apostol. XVIII; Harnack a. a. O.

aleatoribus (siehe oben) beweist. Leise Andeutungen derselben liefsen sich aber bisher nur bei Tertullian (?)[1], Hippolyt (?)[2], Kommodian[3], Lactantius[4], Optatus von Mileve[5] und in den Märtyrerakten von Phileas und Philoromus[6] mit mehr oder weniger Sicherheit nachweisen. J. R. Harris[7] ist mit seiner Behauptung, dafs noch der hl. Severin von Köln und der hl. Bonifatius die Didache benutzt hätten, ziemlich allein geblieben.

4. So wichtig diese Resultate waren, so galt es doch vor allem, das Verhältnis der Apostellehre zu den grofsen Paralleltexten resp. Bearbeitungen, wovon drei schon vom ersten Herausgeber herangezogen und später noch drei bekannt wurden, näher zu bestimmen. In diesem Zusammenhange wurde auch das Verhältnis zum Hirten des Hermas viel behandelt, obgleich die Berührungen hier wesentlich verschieden sind. Die drei ersten Paralleltexte sind die Darstellung der Zwei Wege in den Schlufskapiteln des Barnabasbriefes, die Apostolische Kirchenordnung und das siebente Buch der Apostolischen Konstitutionen. Der älteste davon ist der Barnabasbrief; gerade für diesen ist aber die Forschung nicht zu allgemein anerkannten Resultaten gelangt. Von An-

---

[1] Harnack a. a. O. 1, 89. [2] Ebd. [3] Ebd. 1, 90.

[4] Funk, Doctr. apostol. XV f.; Harnack a. a. O.

[5] Harnack a. a. O. 1, 89 f.; Funk, Die Didache in der afrikan. Kirche, Theol. Qu.-Schr. 76 (1894) 601—604. Funk weist hier auch hin auf eine Berührung mit der Didache in dem Briefe des Sabinus, der in den Gesta apud Zenophilum steht. Für das Wort vom Schwitzen des Almosens (Doctr. 1, 6) finden sich Belege bei Augustinus, Kassiodor, Gregor d. Gr. und einigen Schriftstellern des Mittelalters. Vgl. Theol. Qu.-Schr. 72 (1890) 522; 73 (1891) 170 f.; C. Taylor, Traces of a saying of the Didache, Journ. of philol. 19 (1891) 149—172, The saying of the didache Ἱδρωσάτω etc. a. a. O. 21 (1893) 254 f.; G. Morin, Notes d'ancienne littér. chrétienne, Rev. bénéd. 13 (1896) 341 (bei Jonas, Bisch. von Orléans, in seiner Vita s. Huberti). Da nun die altlateinische Übersetzung der Didache das Wort nicht enthält, so fragt Funk a. a. O., wie es nach dem Abendland gekommen ist. Die Antwort ist nicht leicht.

[6] Funk, Theol. Qu.-Schr. 74 (1892) 522.

[7] The Teaching of the apostles, London u. Baltimore 1887, 56—60.

fang an traten zwei Meinungen einander gegenüber, von denen die eine dem Barnabasbrief, die andere der Apostellehre die Priorität zuerkannte und danach das Abhängigkeitsverhältnis bestimmte. Die erste wurde vertreten durch Bryennios[1], Harnack, Krawutzcky[2], N. Bonwetsch[3], Hilgenfeld, Volkmar[4], A. Gordon[5], Gooszen[6], H. U. Meyboom[7], G. Bonet-Maury[8], H. Amoneit[9].

Noch mehr Anhänger fand aber die zweite in Zahn[10], Schaff, Funk[11], C. Fr. Arnold[12], J. Langen[13], G. V. Lechler[14], Sabatier,

---

[1] Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων S. πδ' ff.

[2] Über die sogen. Zwölfapostellehre, ihre hauptsächl. Quellen und ihre erste Aufnahme, Theol. Qu.-Schr. 66 (1884) 547—606.

[3] Die Prophetie im apostol. u. nachapostol. Zeitalter, Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 5 (1884) 404—424, 460—477.

[4] Die neuentdeckte urchristl. Schrift: „Lehre der 12 Apostel an die Völker", deutsch herausg. und in Kürze erläutert, Leipzig u. Zürich 1885, 44.

[5] Teaching of the Twelve apostles, Modern Review 1884 Juli, 446 bis 480.

[6] He oudste, ons bekende, christelijk Leer-Boekje, Geloof en Vrijheid 1885, 459—506.

[7] De leer der Twaalf Apostelen, Theol. Tijdschr. 19 (1885) 529—551, 596—632.

[8] La doctrine des douze apôtres. Essai de traduction avec un commentaire crit. et histor., Paris 1884, 36 S.

[9] Untersuchungen zur alten Kirchengesch. 1. Die Apostellehre in ihrem Verhältnis zu verwandten Schriften, Wehlau 1892, 15 S. 4° (Progr.).

[10] Die Lehre der zwölf Apostel, Forsch. zur Gesch. des neutestam. Kanons 3 (1884) 278—319.

[11] Die Doctrina apostolor., Theol. Qu.-Schr. 66 (1884) 381—402; Zur Apostellehre und Apostol. Kirchenordnung a. a. O. 69 (1887) 276 bis 306, 355—374; Doctrina duodecim apostolor. VIII—X; Barnabas u. Didache, Theol. Qu.-Schr. 79 (1897) 636—679.

[12] Die neuentdeckte „Lehre der zwölf Apostel", Ztschr. f. Kirchenrecht 20 (1885) 407—438; Die Didache u. die apostol. Väter a. a. O. 439—454.

[13] Das älteste christl. Kirchenbuch, Histor. Ztschr. 53 (1885) 193 bis 214.

[14] Urkundenfunde zur Gesch. des christlichen Altertums, Leipzig 1886, 63—75.

F. W. Farrar [1], E. Venables [2], L. S. Potwin [3], C. Taylor [4], J. M. Minasi, E. v. Renesse u. a.

Bald gesellte sich dazu eine dritte Meinung, welche für die beiden Schriften eine gemeinsame Quelle forderte. So urteilten L. Massebieau [5], H. Holtzmann [6], Lightfoot [7], Warfield [8], E. Jacquier u. a. In der jüngsten Zeit wurde ein Mittelweg eingeschlagen, der allerdings geeigneter scheint, zu einem gesicherten Resultate zu führen. Harnack [9] unterscheidet jetzt zwischen der Bearbeitung der Zwei Wege in beiden Schriften und den übrigen Berührungen zwischen ihnen. Die erstere führt er auf eine ältere Ausprägung der beiden Wege unter Verzicht auf die Annahme eines Abhängigkeitsverhältnisses beider Schriften zurück. Die Abhängigkeit des Barnabasbriefes erscheint in der That als ein Ding der Unmöglichkeit, wenn man die textkritischen Prinzipien konsequent gelten läfst; denn diese sträuben sich gegen eine solche Annahme bei einem Texte, der charakteristische Stellen eines andern (Doctr. 1, 3 bis 2, 1; 3, 1—6) vollständig ignoriert. Ebensowenig kann aber die Abhängigkeit der Apostellehre von dem Barnabasbrief angenommen werden, denn die Gestalt der Zwei Wege ist bei

---

[1] The Teaching of the apostles, The Contemporary Review 1884 Mai, 698—706.

[2] The Teachings of the apostles, The British Quarterly Review 1885 April, 333—370.

[3] The vocabulary of the Teaching of the twelve apostles, Biblioth. sacra 1884 Okt., 800—817.

[4] The Didache and Barnabas, The Expositor 1886 April, 316 f.; The Didache and the Epistle of Barnabas. An argument on the priority of the Didache, a. a. O. 1886 Juni, 401—428.

[5] L'enseignement des douze apôtres, Rev. de l'hist. d. relig. 10 (1884) 129—160; auch separat, Paris 1884, 36 S.

[6] Die älteste Kirchenordnung, Prot. Kirchenztg. 1884, Nr. 23; Die Didache und ihre Nebenformen, Jahrbb. f. prot. Theol. 11 (1885) 154 bis 166.

[7] Results of recent historical and topographical research upon the Old and New Testament Scriptures, The Expositor 1885 Januar, 1—11.

[8] Text, sources and contents of „the two ways“ or first section of the Didache, Biblioth. sacra 1886 Januar, 100—161.

[9] Gesch. der altchr. Litt. 1, 88; 2, 1, 426 f.

der ersteren offenbar ursprünglicher. Harnack hält trotzdem an dieser Abhängigkeit fest wegen anderer Berührungen zwischen beiden Schriftstücken. Von diesen ist nun allerdings eine (Doctr. 16, 2—3; Barnab. 4, 9) unleugbar und genügt, um die zwei gegensätzlichen Meinungen niemals verstummen zu lassen. Da eröffnet die Hypothese von P. Savi[1], dafs das 16. Kapitel der Apostellehre der Substanz nach zu der ursprünglichen Fassung der Zwei Wege als deren Schlufs gehörte, einen unerwarteten Ausweg, den P. Savi allerdings selbst nicht gegangen ist. Ist diese Hypothese richtig, dann fällt jede Verbindung zwischen der Apostellehre in ihrer jetzigen Gestalt und dem Barnabasbrief fort und jede Berechtigung, den Barnabasbrief bei der Bestimmung des Alters der Apostellehre heranzuziehen. Jene Hypothese halte ich aber für richtig, schon aus dem Grunde, weil sie das Problem des Verhältnisses zwischen der Apostellehre und dem Barnabasbrief, zu dessen Lösung sie gar nicht aufgestellt wurde, in einer überraschend einfachen Weise erledigt. Wie wichtig aber diese Lösung für die Bestimmung des Alters der Apostellehre ist, werden wir unten sehen.

Die zwei weiteren Paralleltexte verursachten viel geringere Schwierigkeiten. Von Anfang an wurde allgemein anerkannt, dafs die Apostellehre die Quelle derselben ist. Die sogen. Apostolische Kirchenordnung (Kap. 4—13) kannte aber den Abschnitt der Apostellehre nicht, der auch im Barnabasbrief fehlt (Doctr. 1, 3 bis 2, 1), während die Bearbeitung im siebenten Buche der Apostolischen Konstitutionen auf einem Texte beruht, der mit der heutigen Apostellehre wesentlich identisch ist. Hier war der Abschnitt Kap. 1, 3 bis 2, 1 bereits

---

[1] La dottrina degli apostoli. Ricerche critiche sull' origine del testo con una nota intorno all' eucaristia, Roma 1893, 55 f. Separatabdruck aus den Studi e documenti di storia e diritto 13 (1892) 209—244; 14 (1893) 3—48. Ausführlich besprochen von R. Mariano, La dottrina dei XII apostoli e la critica storica, Rivista italiana di filosofia 1893, Sept.-Okt.; auch separat, Rom 1893, 43 S., der bei dieser Gelegenheit der historischen Kritik sehr geringen Wert zuschreibt!

vorhanden, und im Unterschiede von den übrigen Paralleltexten wurde auch der liturgische Teil der Apostellehre verarbeitet.

J. Rendel Harris[1] entdeckte eine weitere Bearbeitung in dem pseudo-athanasianischen Syntagma doctrinae, worin mit Sicherheit der katechetische Teil der Apostellehre benutzt ist. B. B. Warfield[2], Funk[3] und Batiffol[4] haben das Verhältnis näher bestimmt; der letztere nimmt aber an, dafs der Verfasser des Syntagma auch Stellen aus dem zweiten Teile der Apostellehre (8, 1; 13, 3 f.) gekannt und benutzt habe. Sicher ist, dafs sein Exemplar der Apostellehre den Abschnitt Kap. 1, 3 bis 2, 1 nicht bot. Auch ist die Benutzung viel freier als bei den früheren Bearbeitungen. Ganz denselben Charakter trägt die Bearbeitung der Apostellehre in der ebenfalls pseudo-athanasianischen Professio fidei nicaenae oder Didascalia CCCXVIII Patrum, auf die der Amerikaner S. Orris[5] zuerst aufmerksam machte. Diese Schrift berührt sich übrigens in ihrem zweiten Teile so eng mit dem Syntagma doctrinae, dafs beide entweder voneinander abhängen oder auf dieselbe Quelle zurückgehen müssen. Zu den fünf besprochenen Paralleltexten fügte L. E. Iselin[6] noch einen sechsten hinzu. In einer Rede des ägyptischen Mönches Visa, die in dem von E. Amélineau veröffentlichten arabischen Leben des Mönches Schnudi

---

[1] The Teaching of the apostles and the Sibylline books, Cambridge 1885, 15 f.

[2] Notes on the Didache 1. The Pseudo-Athanasius and the Didache, Journal of the society of biblical literature and exegesis 1886 Juni, 86—91; The Didache and its kindred forms, Andover Review 1886 Juli, 81—97.

[3] Doctrina apostol. XVI f.

[4] Le Syntagma doctrinae dit de St. Athanase, Studia patristica 2 (1890) 156—160.

[5] The Pseudo-Athanasius and the Teaching, The Independent (New York) vom 15. April 1886. Vgl. Warfield und Funk a. a. O. und Theol. Litt.-Ztg. 1887, 32.

[6] Eine bisher unbekannte Version des ersten Teiles der „Apostellehre“ gefunden und besprochen von L. E. Iselin, übersetzt von A. Heusler, Texte u. Unt. 13, 1 b (1895) 30 S.

steht, nahm Iselin die Kapitel 1—6, 1 der Didache wahr, und zwar in einem Zusammenhang, der beweist, dafs die Zwei Wege in den Klöstern Schnudis als selbständige Schrift bekannt waren.

5. Durch die Wahrnehmung dieser verschiedenartigen Paralleltexte und Bearbeitungen wurde die Forschung von selbst auf die Frage geführt, ob die jetzige Gestalt zugleich die ursprüngliche sei oder nicht. Anfangs wurde die Frage von Bryennios, Harnack u. a. bejaht, und manche Kritiker, wie z. B. Funk[1], Minasi, E. Jacquier u. a., halten an dieser Auffassung auch jetzt noch fest. Bald begann aber die verneinende Auffassung sich geltend zu machen, und diese ist inzwischen von so vielen Forschern und mit so gewichtigen Gründen verfochten worden, dafs die Antwort auf jene Frage nur lauten kann: Der jetzigen Gestalt der Apostellehre gingen ältere Rezensionen voraus. Die Schwierigkeit und darum die Uneinigkeit der Anhänger dieser Auffassung beginnt aber sofort bei der Feststellung dieser älteren Rezensionen. Die Darstellung der einzelnen Versuche würde hier viel zu viel Raum beanspruchen; es erscheint darum angezeigter, die beachtenswerten Resultate dieser Erforschung der Vorgeschichte des jetzigen Textes übersichtlich zusammenzustellen.

1) Die zwei Teile der Apostellehre haben einen verschiedenen Ursprung, wie das besonders P. Savi[2] aus lexikalischen, grammatikalischen und stilistischen Gründen und aus ihrem verschiedenartigen Verhältnis zu neutestamentlichen Schriften erwiesen hat.

2) Der erste Teil, die Darstellung der Zwei Wege, ist jüdischen Ursprungs und wurde vielleicht schon vor Christus als Katechismus für Proselyten verfafst. Die Ansicht, die zu-

---

[1] Doctr. apost. XXIII—XXXI; Barnabas u. Didache, Theol. Qu.-Schr. 79 (1897) 636—679; wiederholt mit einigen Zusätzen in seinen Kirchengesch. Abhandl. 2 (1899) 108—141 (Die Didache, Zeit und Verhältnis zu den verwandten Schriften).

[2] La dottrina degli apostoli, Roma 1893, 27—38.

erst von L. Massebieau [1], Lightfoot [2], Harnack [3] und J. R. Harris [4] vermutungsweise ausgesprochen wurde, darf nach C. Taylors [5] Beweisführung als erwiesen gelten [6], obgleich sie von mehreren Gelehrten [7] verworfen wurde. Sie stützt sich im wesentlichen auf die zahlreichen Sachparallelen, die in der palästinensisch-jüdischen und hellenistisch-jüdischen Litteratur (das Buch der Jubiläen, das Testament der zwölf Patriarchen, die Sibyllinischen Bücher, Pseudo-Phokylides) nachgewiesen wurden und wofür sie die einzige annehmbare Erklärung bildet. Als zweiter Hauptbeweis wurde die Abwesenheit aller spezifisch christlichen Merkmale in den Zwei Wegen geltend gemacht. Dieser stützt sich aber darauf, dafs der Abschnitt des jetzigen Textes (Kap. 1, 3 bis 2, 1), der den spezifisch christlichen Teil in den ersten sechs Kapiteln der Apostellehre darstellt, in dem Barnabasbrief, der sogen. Apostolischen Kirchenordnung, in dem Fragment der lateinischen Übersetzung, in den zwei pseudo-athanasianischen Bearbeitungen und in dem Leben des Mönches Schnudi fehlt und dafs dieses Fehlen nicht auf einen Zufall zurückgeführt werden kann. Mit der neuen Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Didache und dem Barnabasbrief,

---

[1] L'enseignement des douze apôtres, Rev. de l'hist. d. relig. 10 (1884) 158.

[2] Results of recent etc., The Expositor 1885 Januar, 8.

[3] Dogmengeschichte 1 (1. Aufl. 1885) 105.

[4] The Teaching of the apostles and the Sibylline books, Cambridge 1885, 25.

[5] The Teaching of the twelve apostles with illustrations from the Talmud. Two lectures on an ancient church manual discovered at Constantinople, given at the Royal Institution of Great Britain on May 29 and June 6, Cambridge 1886, X u. 168 S.

[6] Taylor stimmten bei: G. Salmon, Non-canonical books, London 1886, 57; Harnack, Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege, 2. Aufl. 1896, 27—30; Gesch. der altchr. Litt. 1, 86 f.; P. Savi, La dottrina degli apostoli 38—56.

[7] Funk in seiner Ausgabe XXIX—XXXI, in der Theol. Qu.-Schr. 69 (1887) 281—289; 79 (1897) 673—679, in den Kirchengesch. Abhandl. 2 (1899) 137—141; Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 30 (1887) 118; J. R. Harris, Warfield, Jacquier, Minasi (der diese Frage zu den „questioni manifestamente inutili e vane“ rechnet!).

die ich oben vorgetragen habe, fällt auch der Vorwurf weg, den Funk jüngst gegen die Hypothese erhob, dafs sie sich in Widersprüchen bewege. C. Taylor[1] hat sogar bis zur prodiceischen Allegorie von den Zwei Wegen zurückgegriffen und darin den Typus des jüdischen und urchristlichen Bildes gesucht. Bei einem rhetorischen Bilde, das sich aus der psychologischen Erfahrung so unmittelbar ergiebt wie das von den Zwei Wegen, dürfte die Annahme eines solchen Abhängigkeitsverhältnisses unnötig sein.

3) Die jüdischen Zwei Wege umfafsten die fünf ersten Kapitel der jetzigen Apostellehre mit Ausnahme des soeben genannten Abschnittes und wahrscheinlich auch das sechste Kapitel, aber in einer etwas verschiedenen Form, die sich nicht mehr ermitteln läfst. Harnack[2] hat eine Wiederherstellung des Urtextes versucht auf Grund der Texteszeugen, die wiederholt genannt wurden. Seitdem hat P. Savi[3] die Hypothese aufgestellt, dafs auch das 16. Kapitel der Apostellehre in seinem eschatologischen Grundstock zu der jüdischen Grundschrift gehörte und deren Schlufs bildete. Die Hypothese empfiehlt sich wegen der stilistischen Verwandtschaft mit den fünf ersten Kapiteln (Hebraismen und Anwendung des Parallelismus) und der Parallele zu den erwähnten jüdischen Litteraturerzeugnissen, in denen die Eschatologie immer eine Rolle spielt. Es wurde schon oben bemerkt, dafs sie auch die beste Erklärung bietet für die Berührung zwischen dem Barnabasbrief (4, 9) und dem Schlufskapitel der Apostellehre.

4) Der Verfasser des Barnabasbriefes benutzte die jüdische Urschrift in einer Form, die sich wesentlich in der sogen. Apostolischen Kirchenordnung, der lateinischen Übersetzung, den zwei pseudo-athanasianischen Bearbeitungen wiederfindet und darum eine erste Rezension der Apostellehre darstellt.

---

[1] The two ways in Hermas and Xenophon, Journal of philology 21 (1893) 243—258.

[2] Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege, 2. Aufl., 57 bis 65.

[3] La dottrina degli apostoli 55 f.

Nach dem Vorgange Warfields[1] wird sie oft die ägyptische genannt. Nach P. Savi[2] umfaſste diese Rezension nur den ersten Teil der Apostellehre, während Harnack u. a. behaupten, daſs sie von Anfang an mit dem zweiten Teile bereichert wurde. P. Savi stützt sich darauf, daſs die ägyptischen Zeugen des Textes (Clemens, Origenes, Athanasius in dem 39. Osterbrief und die genannten Bearbeitungen) nur den ersten Teil der Apostellehre kennen, und die Angabe des Nikephorus über 200 Stichen der Apostellehre gerade den sechs ersten Kapiteln entspricht. Diese Auffassung ist durch den in dem Leben des Mönches Schnudi enthaltenen Paralleltext bestätigt worden; denn hier tritt die Selbständigkeit der beiden Wege klar zu Tage.

5) Unabhängig von der ersten entstand eine zweite Rezension, die durch den jetzigen Text der Handschrift von Jerusalem und durch die Bearbeitung in den Apostolischen Konstitutionen vertreten ist und charakterisiert wird durch den Abschnitt Kap. 1, 3 bis 2, 1 und die Kapitel 7 bis 16. Warfield hat sie die syrische genannt. Über ihre Entstehung sind verschiedene Hypothesen aufgestellt worden[3]. Daſs der liturgische Teil zuerst für sich bestand und erst später mit dem ersten vereinigt wurde, kann nicht in Frage kommen; ebensowenig läſst sich die Ansicht beweisen, daſs auch der Abschnitt Kap. 1, 3 bis 2, 1 erst später dieser zweiten Rezension einverleibt wurde. In den Textzeugen fehlt jede Grundlage für diese und andere Aufstellungen.

6) P. Savi[4] hat eine dritte Rezension aufgestellt auf Grund des Fragments der lateinischen Übersetzung und des ältesten Citates des liturgischen Teiles (14, 2; 15, 3) bei Pseudo-Cyprian

---

[1] Text, sources and contents of „the two ways“ or first section of the Didache, Biblioth. sacra 1886 Januar, 100—161; Textual criticism of „the two ways“, The Expositor 1886 Febr., 156—159.

[2] La dottrina degli apostoli 34—38.

[3] Harnack, Die Apostellehre 30—34; P. Savi, La dottrina degli apostoli 22 f., 32, 38, 74 f.

[4] A. a. O. 19—22.

De aleatoribus, die im 2. Jahrhundert wahrscheinlich in Rom unter Benutzung der zwei andern Rezensionen entstanden wäre. Die Voraussetzung, dafs dieses Citat eben der Übersetzung entnommen ist, wovon uns ein Fragment vorliegt, ist aber wegen seiner abweichenden Fassung unsicher, und damit fällt auch diese dritte Rezension weg. Wohl aber ist es wahrscheinlich, dafs die einzelnen griechischen Textzeugen auf je eine bestimmte Rezension zurückgehen, die wir nicht mehr erreichen können. Alle diese Rezensionen gehen aber in letzter Linie auf die zwei genannten, die ägyptische und die syrische, zurück, die sich daher am besten als Rezensionstypen bezeichnen lassen.

7) Von diesen Rezensionstypen ist der ägyptische relativ älter, weil die christliche Einschaltung in Kap. 1 demselben fehlte und wahrscheinlich auch der ganze zweite Teil der Apostellehre.

8) Für den zweiten Teil der Apostellehre giebt es nur vier sichere Textzeugen: die Handschrift von Jerusalem, das siebente Buch der Apostolischen Konstitutionen für den ganzen Umfang desselben, das Citat bei Pseudo-Cyprianus De aleatoribus für Kap. 14, 2 und 15, 3 und die pseudo-athanasianische Schrift De virginitate für Kap. 9, 3—4. Dafs Clemens von Alexandrien (Quis dives salvetur c. 29) und Origenes (Hom. 6, 2 in Iudic.) von Kap. 9, 2 der Apostellehre abhängig sind, mufs mit P. Savi[1] gegen Funk[2] in Abrede gestellt werden. Ebensowenig kann mit Harnack[3] angenommen werden, dafs Kap. 12, 3 der sogen. Apostolischen Kirchenordnung auf Doctr. 10, 3 und 13, 1 u. 2 fufst, denn es handelt sich hier nur um einzelne Ausdrücke, nicht um Sätze. Ganz verkehrt ist es endlich, mit Batiffol[4] zu behaupten, dafs der Verfasser des Syntagma doctrinae (2, 10 und 5, 6) Stellen aus den Kap. 8, 1 und 13, 3. 4 im Auge hat, wie ein Vergleich der beiderseitigen Stellen beweist. Also besitzen wir keine alten ägypti-

---

[1] A. a. O. 24 f. [2] Doctr. apost. XIV f.
[3] Die Apostellehre 31. [4] Le Syntagma doctrinae a. a. O. 159.

schen Zeugen für den zweiten Teil und verdient P. Savis oben (n. 4) erwähnte Hypothese Beachtung. Die weitere Frage, ob auch dieser Teil in verschiedenen Rezensionen vorlag, mufs wegen der Abweichung des Citates bei Pseudo-Cyprian mit Wahrscheinlichkeit bejaht werden, wenn man nicht den bedenklichen Ausweg zulassen will, dafs der Verfasser, trotzdem er den Titel der Apostellehre angiebt, willkürlich geändert habe.

6. Von hohem Interesse mufste natürlich die Untersuchung des Verhältnisses der Apostellehre zur Heiligen Schrift sein. Im einzelnen gingen auch hier die Aufstellungen weit auseinander. Für das Alte Testament war jedoch wenig Spielraum gelassen. Zwei Propheten, Malachias und Zacharias, werden ausdrücklich citiert (14, 3; 16, 7), und namentlich in den fünf ersten Kapiteln ist das Alte Testament reichlich benutzt (Exodus, Deuteronomium, Psalmen, Proverbien, das Buch der Weisheit, Sirach, Isaias, Tobias) und zwar ohne irgend eine Spur des von den Gnostikern behaupteten Gegensatzes zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Wichtiger war es, zu wissen, welche Schriften des Neuen Testamentes der Verfasser kannte. Die beiden Extreme stellen jene dar, die wie Sabatier [1] kein einziges neutestamentliches Citat darin fanden oder wie Minasi [2] nur solche aus dem Matthäusevangelium, und auf der andern Seite Entdecker wie Langen [3], G. Wohlenberg [4], in deren Listen fast keine einzige neutestamentliche Schrift fehlt [5].

Um die gesicherten Resultate von der Masse des Unsicheren zu unterscheiden, müssen die zwei Teile der Schrift auseinander gehalten werden. In den sechs ersten Kapiteln (1, 3 bis 2, 1

---

[1] La Didaché, Paris 1885, 156.

[2] La Dottrina del Signore etc., Rom 1891, 269—275.

[3] Das älteste christl. Kirchenbuch, Hist. Ztschr. 53 (1885) 212—214.

[4] Die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verhältnis zum neutestamentlichen Schrifttum, Erlangen 1888, 96 S.

[5] Vgl. z. B. den Index locorum S. Scripturae in der Ausgabe von Funk (106—108), worin nicht weniger als 24 neutestamentliche Schriften stehen, obgleich Funk selbst (XLIII) sich sehr reserviert äufsert.

ausgenommen) steht nur ein sicheres Citat (Doctr. 3, 7) aus Matthäus 5, 5; denn die Formulierung der zwei grofsen Gebote und der „goldenen Regel“ (1, 2) braucht keineswegs auf Matthäus zurückgeführt zu werden und stand schon in der jüdischen Urschrift. Die Abhängigkeit von Kap. 2, 2—3 von Matthäus 19, 18 ist ebenso illusorisch. Hingegen besteht der Abschnitt Kap. 1, 3—5 aus fast lauter Citaten, die in eigentümlicher Weise aus Matthäus- und Lukastexten hergestellt sind. Krawutzcky [1] und Chiappelli [2] haben das Hebräerevangelium hier als Quelle vermutet. Diese Hypothese ist jedoch abgelehnt worden [3] und hat in der That nichts für sich. Dafs aber die gesuchte Quelle eine ältere Textmischung synoptischer Sprüche sei, wie Harnack [4] jetzt annimmt, ist eine Ansicht, welche das Problem ohne Not kompliziert. Warum kann der Verfasser diese Mischung nicht selbst vorgenommen haben? Auch die Verwandtschaft dieser gemischten Texte mit Tatians Diatessaron ist noch kein genügender Grund zu dieser Annahme, da bei dem gleichen Verfahren diese Verwandtschaft notwendig eintreten mufste; auch bleibt es dann unerklärt, warum der den Evangelien fremde Satz der Apostellehre (Kap. 1, 3: νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς) bei Tatian nicht wiederkehrt. Den Schlufs dieses Abschnittes (Kap. 1, 6) bildet das auffallende Citat aus einer ungenannten heiligen Schrift, das dem Petrusevangelium entnommen sein kann, oder auch nicht, selbst wenn der nicht evangelische Zusatz in Kap. 1, 3 (καὶ οὐχ ἕξετε ἐχθρόν) diesem in Wirklichkeit entstammt [5].

Wesentlich anders verhält es sich mit dem zweiten Teil. Hier steht dem Vorherrschen der alttestamentlichen Citate des

---

[1] Über die sogen. Zwölfapostellehre, ihre hauptsächlichen Quellen und ihre erste Aufnahme, Theol. Qu.-Schr. 66 (1884) 548 f.

[2] Studii di antica letteratura cristiana, Turino 1887, 22—148, 223—234. Vgl. den früheren Aufsatz desselben Verf.: Letteratura cristiana. Di una recente scoperta: La dottrina de' dodici apostoli, Nuova Antologia 2ª Serie, 53 (1885) 209—225.

[3] Harnack, Die Apostellehre 10; Funk, Doctr. apost. XLII f.

[4] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 435 Anm. 2.

[5] Harnack a. a. O. 2, 1, 435 Anm. 4.

ersten Teiles das der neutestamentlichen gegenüber. An fünf Stellen (8, 2; 9, 5; 11, 3; 15, 3; 15, 4) wird auf „das Evangelium“ verwiesen, und damit ist immer das Matthäusevangelium gemeint. Dieses ist auch an andern zahlreichen Stellen stillschweigend benutzt, und in Kap. 16, 1 kehrt eine Textmischung aus Matthäus und Lukas zurück. Das Johannesevangelium wird nicht citiert; an mehr als zwölf Stellen, besonders in den eucharistischen Gebeten, ist aber eine auffallende Verwandtschaft mit Johanneischen Gedanken, Formeln und Wendungen unleugbar vorhanden. Von den Paulusbriefen verrät nur der Ausdruck μαρὰν ἀθά (1 Kor. 16, 22) in Kap. 10, 6 eine wahrscheinliche Benutzung, während Kap. 11, 7 in einem gewissen Gegensatze zu 1 Kor. 14, 29 zu stehen scheint. Ein leiser Anklang läfst sich endlich zwischen Kap. 16, 3 und 2 Petr. 3, 2 resp. Jud. 17 f. finden. Es braucht daher kaum (gegen Wohlenberg[1] und H. Amoneit[2]) bemerkt zu werden, dafs von einem neutestamentlichen Kanon in der Apostellehre keine Spur zu entdecken ist; wohl aber mag erwähnt werden, wie sehr dieses abweichende Verhältnis der beiden Teile der Apostellehre zu den neutestamentlichen Schriften den verschiedenen Ursprung derselben bestätigt.

7. Welches ist nun der theologische Standpunkt, das Christentum der Apostellehre? Auf diese Frage wurden die widersprechendsten Antworten gegeben: ein betrübender Beweis für die Unsicherheit in der Beurteilung der ältesten Dokumente der christlichen Litteratur! Alle Richtungen und Schattierungen in den christlichen Kreisen der zwei ersten Jahrhunderte, so sehr sie sich gegenseitig ausschliefsen, wurden darin erblickt: Antipaulinismus (Sadler[3]) und Vorpaulinismus (Sabatier), Ebionitismus, aber zugleich mit Benutzung einer antiebionitischen Verordnung (Krawutzcky[4]),

---

[1] A. a. O. 92 f.

[2] Die Apostellehre in ihrem Verhältnis zu verwandten Schriften, Wehlau 1892, 5.

[3] In der Ztschr. The Guardian, 4. Juni 1884.

[4] Art. Doctrina duod. apostol., Kirchenlexikon 3² (1884) 1869—1872.

gemäfsigtes Judenchristentum (Schaff, Bestmann [1], Funk, Majocchi, Bonhöffer [2], E. v. Renesse) und hellenistisches Vulgärheidenchristentum (Harnack), Montanismus (Hilgenfeld, Bonet-Maury, J. R. Harris) und Antimontanismus (Bryennios), Antignosticismus (Bryennios), Monarchianismus in der Fassung des Theodotus (Krawutzcky [3]). Ja es fehlten sogar die äufsersten Extreme nicht: Churton [4] erklärte die Schrift für sadduzäisch und antichristlich, während Cotterill [5] in allem Ernste behauptete, sie sei in byzantinischer Zeit gefälscht worden, also orthodox-katholisch. Eine Bekämpfung der meisten dieser zum Teil paradoxen Aufstellungen ist heute nicht mehr notwendig; sie widerlegen sich selbst durch den Gegensatz, in dem sie zu einander stehen. Fraglich konnte es nur erscheinen, ob die Schrift nicht aus montanistischen oder ebionistisch-monarchianischen Kreisen stamme; die für beide Hypothesen vorgebrachten Beweise konnten aber leicht widerlegt werden. Heute stehen sich nur noch zwei Möglichkeiten gegenüber: ob das gemäfsigte Judenchristentum ohne ebionitische resp. antipaulinische Tendenzen, oder das hellenistische Heidenchristentum der theologische Standpunkt der Apostellehre sei. Die erstere ist aber besonders von Harnack [6] mit treffenden Gründen abgelehnt worden. Wenn in der That eine Schrift von der Beschneidung, von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes, von dem Vorzug der jüdischen Nation vollständig schweigt, so kann sie nicht für eine ausgeprägte Schattierung des Judenchristentums in Anspruch genommen werden. Diesem Mangel gegenüber kommen die paar Stellen (6, 3; 13, 3; 13, 5), welche judenchristlich interpretiert werden können, nicht in

[1] Gesch. der christlichen Sitte 2, Nördlingen 1885, 139—149.

[2] Der religiöse Standpunkt der Zwölf-Apostellehre, Theol. Studien aus Württemberg 8 (1887) 151—178.

[3] Über die sogen. Zwölfapostellehre, Theol. Qu.-Schr. 66 (1884) 585 Anm. 2.

[4] Nach Funk a. a. O., u. Harnack, Die Apostellehre 14.

[5] In der Ztschr. The Scottish Church Review 1884 Juli u. Sept., 464—474, 563—583.

[6] Die Apostellehre etc. 14—20.

Betracht. Funk[1] hat daher auch zugegeben, dafs zwischen dem Judenchristentum der Apostellehre und dem Heidenchristentum fast gar kein Unterschied zu bemerken sei. Der Gesamteindruck ist mafsgebend, und dieser spricht entschieden und klar für die zweite Aufstellung. Diese giebt auch allein die Erklärung dafür, dafs die Apostellehre unbedenklich in späteren Schriften verarbeitet wurde, ohne dafs es notwendig gewesen wäre, unbequeme Stellen zu unterdrücken. Allerdings mufs man sich bei dieser Frage bewufst bleiben, dafs auch das Heidenchristentum in der Apostellehre noch nicht jene ausgeprägte Gestalt besitzt, die bei andern christlichen Urschriften zum Vorschein kommt; das ist aber gerade der Vorzug derselben, dafs sie uns mit einem theologischen Standpunkt bekannt macht, der allen übrigen Quellen des ältesten Christentums gegenüber eigenartig ist und darum eine wahre Bereicherung unserer Kenntnis der Entwicklung des Christentums in den hellenistischen Kreisen des Orientes darstellt. Welches Stadium dieser Entwicklung aber uns hier entgegentritt, das hängt von dem Alter der Apostellehre ab.

8. In der Altersbestimmung der Apostellehre, als einem der wichtigsten Punkte der Erforschung derselben, haben sich daher auch fast alle Forscher versucht. Bei dieser Bestimmung mufsten aber alle übrigen Positionen des jeweiligen Autors zur Geltung kommen, und so erklärt sich, dafs die einzelnen Aufstellungen nirgends mehr auseinander gingen als hier. Ansichten, wie die von J. C. Long[2], Cotterill[3] und Nelson[4], welche bis in das 4. und 5. Jahrhundert heruntergingen, können allerdings nur noch ein pathologisches Interesse hervorrufen. Krawutzcky ist mit seiner Ansicht, die Apostellehre sei zwischen 190—200 von dem Monarchianer Theodotus verfafst worden, allein geblieben. Die Datierung von Hilgenfeld und Bonet-Maury in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts

[1] Doctrina apost. XLI.
[2] Sources of the Teaching, Baptist Quarterly 1884 Juli-Sept.
[3] The Scottish Church Review 1884 Juli-Sept.
[4] Proceedings of Am. philolog. Assoc. 1884 Juli.

fand auch keine Anhänger. Die Mitte des 2. Jahrhunderts wurde vielmehr nach dem Vorgange des Entdeckers selbst als die unterste Zeitgrenze allgemein anerkannt, und von einer Abfassung der Apostellehre nach etwa 160 ist heute keine Rede mehr. Das entgegengesetzte Extrem, vertreten durch Sabatier, Bestmann, Nirschl, Cornely [1], München [2], Majocchi, Jacquier [3], Minasi, wonach die Abfassung um die Mitte des 1. Jahrhunderts oder in das 7. Jahrzehnt desselben fallen würde, ist ebenfalls abgelehnt worden und hat keine Verteidiger mehr. Die einzigen Ansätze, die ernstlich in Frage kommen, bewegen sich daher in dem Zeitraum zwischen 80 resp. 90 und 150 resp. 160, und es fragt sich nur noch, ob die Abfassungszeit der Apostellehre an den Anfang oder das Ende dieser Periode zu setzen ist. Fast alle Jahrzehnte derselben haben ihre Vertreter gefunden; doch haben sich die meisten Autoren für die Jahre 70, 80—100 entschieden, in Deutschland: Petersen [4], J. Langen, Aberle [5], Funk [6], G. V. Lechler, G. Bickell [7], E. v. Renesse; in Frankreich: L. Massebieau, E. Ménégoz [8], P. Batiffol [9]; in Amerika: Th. S. Potwin, Ph. Schaff; in England: H. de Romestin, J. Wordsworth [10], C. Spence,

---

[1] Introductio in utriusque Testam. libros sacros 1 (1885) 214.

[2] Die Lehre der zwölf Apostel, eine Schrift des 1. Jahrh., Ztschr. f. kath. Theol. 10 (1886) 629—676.

[3] La doctrine des douze apôtres et ses enseignements, Paris 1891, 89—97.

[4] Die Lehre der zwölf Apostel, Mitteilungen über den handschriftl. Fund des Metropol. Ph. Bryennios u. Bemerkungen zu demselben, Flensburg 1884, 15 S.

[5] Die Didache und ihre Nebenformen, Litt. Rdsch. 1885, 57—60, 225—228.

[6] Neuestens in der Theol. Qu.-Schr. 79 (1897) 636—679, und in den Kirchengesch. Abhandl. 2 (1899) 108—141.

[7] Die neu entdeckte Lehre der Apostel und die Liturgie, Ztschr. f. kath. Theol. 8 (1884) 400—412; Art. Liturgie in d. Real-Encyklopädie der christl. Altertümer von F. X. Kraus 2 (1886) 311.

[8] Communications sur la Didaché, Le témoignage 1884—1885.

[9] La littérature grecque, Paris 1897, 72.

[10] Christian life, ritual and discipline at the close of the first century, The Guardian, 19. März 1884 (Supplement).

F. W. Farrar[1]; in Italien: Chiappelli, P. Savi; in Norwegen: C. P. Caspari[2]. Th. Zahn und Lightfoot liefsen das Jahr 120 noch zu, für Hitchcock kommen die Jahre 100—120 in Betracht. Volkmar und Arnold sind die einzigen, die ein bestimmtes Datum zu vertreten wagten: das Jahr des Barkochba-Aufstandes (134), der im Kapitel 16 handgreiflich bezeichnet sei! Ad. Harnack[3] ist der einzige, der noch an der Datierung des Bryennios (120—160) festhält und diese näherhin auf die Jahre 130/31 bis 160 festlegt. Sein Hauptargument für diese nähere Bestimmung, die Abhängigkeit der Apostellehre von dem Barnabasbrief, ist aber, dem früher Gesagten zufolge, hinfällig; und selbst wenn diese Abhängigkeit zuzugeben wäre, so ist die Abfassung des Barnabasbriefes im Jahre 130/31 selbst nicht über berechtigte Zweifel erhaben. Harnack warnt allerdings mit Recht davor, in der Geschichte des Urchristentums die relative Zeitbestimmung in eine ziffermäfsige umzuwandeln; aber wenn die Zahlen fehlen, so mufs doch die Stellung, welche eine Schrift in dem inneren Entwicklungsgang des Urchristentums einnimmt, für die chronologische Fixierung derselben in erster Linie berücksichtigt werden. Dafs die Apostellehre nicht aus einer grofsen Hauptgemeinde, sondern aus einer abgelegeneren Gegend mit primitiven Verhältnissen stammt, dafs sie eine Kompilation überlieferter Regeln und Anweisungen ist, mufs dabei natürlich beachtet werden, und daher ist es unmöglich, ein Datum innerhalb eines Menschenalters allen übrigen vorzuziehen. Aus der inneren Konstitution der Apostellehre ergiebt sich, dafs nicht der erste, sondern der zweite Teil derselben chronologische Kriterien zur Hand geben kann. Dieser Teil ist einheitlich und setzt eine ganz bestimmte kirchliche Situation voraus. Wenn nun diese als wesentlich identisch mit der Situation des hellenistischen Heidenchristentums erkannt werden kann, so darf sie mit der inneren Lage der ältesten

---

[1] The Expositor 1884 Mai, 374—392.

[2] Den aeldste Kirkeordning, Luthersk Ugeskrift 1884, Nr. 24 u. 25.

[3] Die Apostellehre 20—25; Gesch. der altchr. Litt. 2, 1 (1897) 428—438.

übrigen Dokumente aus diesen Kreisen mit Recht verglichen werden. Ein eigentlicher Vergleich ist aber nur möglich zwischen der kirchlichen Organisation in der Apostellehre und derjenigen, welche der Clemensbrief und die Ignatiusbriefe für zwei weit auseinander liegende Kirchen bezeugen. Dafs nun jene altertümlicher ist als diese, kann von niemanden in Abrede gestellt werden. Die Schlufsfolgerung daraus ergiebt sich von selbst. Diese Schlufsfolgerung wird aber unterstützt durch den Gesamtcharakter des zweiten Teiles der Apostellehre, ihre Aussagen über die Eucharistie, über die christlichen Propheten, über häretische Richtungen, die noch keine fafsbare Gestalt angenommen haben, sowie durch ihr Verhältnis zum biblischen Kanon. Harnack giebt selbst zu, dafs diese Einzelheiten, gemessen an Clemens, Hermas, Polykarp, Justin, von Ignatius zu schweigen, besser in die Zeit von 80—120 als zwischen 120—160 passen. Was er aber als Anzeichen dafür betrachtet, dafs die Apostellehre dennoch nicht wohl vor 130 abgefafst sein kann, beruht darauf, dafs er für die Fassung einzelner Details eine etwas längere Entwicklung annehmen zu müssen glaubt; ausschlaggebend war für ihn aber doch in letzter Linie die von ihm noch angenommene Abhängigkeit der jetzigen Apostellehre von dem Barnabasbrief. So beachtenswert Harnacks Festhalten an der späteren Datierung für jeden Kenner der altchristlichen Litteratur ist, so glaube ich doch, dafs an den Jahren 80—100 resp. 90—110 oder 120 als der wahrscheinlichsten Entstehungszeit der Apostellehre festgehalten werden mufs.

9. Mit der Zeit ist auch der Ort der Abfassung der Apostellehre von vielen untersucht worden. Die Vorschläge verteilen sich auf Ägypten (Bryennios, Harnack, Zahn, Bonet-Maury, Farrar, de Romestin, Hitchcock, C. G. Browne[1]), Syrien resp. Palästina (Caspari, Sabatier, Krawutzcky, Arnold, Funk, P. Savi), näherhin Antiochien (Bestmann, Schaff), Jerusalem

[1] An essay on the „Teaching of the twelve apostles“, Parkstone 1887, 22 S.

(Spence, Langen, München, E. v. Renesse), Pella (Volkmar), auf Kleinasien (Hilgenfeld, P. Savi), Griechenland (Wordsworth) und Rom (Massebieau). Warfield läfst den ersten Teil in Ägypten, den zweiten in Syrien enstanden sein; es handelt sich aber um den Entstehungsort der Didache in ihrer jetzigen Gestalt. Konstantinopel ist nur von Cotterill im Zusammenhange mit seiner späten Datierung genannt worden. In Frage können aber nur Ägypten oder Syrien-Palästina kommen. Für Ägypten macht Harnack[1] nunmehr die Geschichte des Buches und das Verhältnis zum Barnabasbrief geltend. Beide Momente kommen aber in Wegfall, wenn die Apostellehre nicht in Verbindung mit dem Barnabasbrief steht und wenn sich nur die Benutzung der Zwei Wege in Ägypten nachweisen läfst. Der Ort der Entstehung mufs aus dem zweiten Teile der Apostellehre erschlossen werden, da die Zwei Wege nur auf den Orient überhaupt hinweisen. Der zweite Teil giebt aber zwei Anhaltspunkte, die entschieden für Syrien-Palästina sprechen: das erste eucharistische Gebet, worin von dem Brot, das in Körnern zerstreut war auf den Hügeln, die Rede ist (9, 4), und das ganze Kap. 13, das eine Ackerbau und Viehzucht treibende Christengemeinde voraussetzt; beides pafst aber nicht auf Ägypten. Wenn auch das Abendmahlsgebet einen andern Ursprung haben sollte, so wäre es doch recht sonderbar, wenn in Ägypten die Erwähnung der Hügel beibehalten worden wäre. Für den syrischen Ursprung ist auch die Doxologie am Schlufs des Vaterunsers (8, 2) und in den eucharistischen Gebeten geltend gemacht worden (9, 4; 10, 5). P. Savi[2] hat auf die Johanneischen Ausdrücke aufmerksam gemacht, die allerdings eher für Kleinasien sprechen würden. Ich möchte gröfseres Gewicht darauf legen, dafs in Syrien-Palästina eher als in der Weltstadt Alexandrien (in Ägypten kann nur Alexandrien in Frage kommen) die historischen Voraussetzungen der Schrift gegeben sein konnten.

[1] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 431 Anm. 1.

[2] La dottrina degli apostoli 70.

10. Bei der hohen Bedeutung der Apostellehre ist es selbstverständlich, dafs der Inhalt des neuen Dokumentes für die älteste Geschichte des Christentums in mannigfacher Weise, besonders für die Erforschung der frühesten Entwicklung des Cultus, der Lehre und der Verfassung verwertet wurde. Der zweite Teil, der hierfür unschätzbaren Wert besitzt, wurde auch zum Gegenstande von Spezialschriften gemacht. Es mag aber genügen, auf die Arbeiten von J. B. de Rossi[1], G. Bickell[2], Bielenstein[3], J. Heron[4], Spitta[5], C. Taylor[6], O. Knoop[7], J. B. Reymensijder[8], Ch. Gore[9], Th. S. Potwin[10], Chase[11], H. Behm[12],

---

[1] Animadversiones ad Doctrinae capita VII et IX—X, sive ad modum sacramentorum baptismi et eucharistiae administrandorum in Doctrina expositum, Bullettino di archeologia cristiana 4, 3 (1884—1885) 18—24.

[2] Die neu entdeckte L. d. A. und die Liturgie, Ztschr. f. kath. Theol. 8 (1884) 400—412; Art. Liturgie in der Real-Encyklop. der christl. Alterthümer 2 (1886) 311—313.

[3] Warum enthält die Δ. τ. δ. ἀπ. nichts Lehrhaftes? Mitteilungen und Nachrichten für die evang. Kirche in Rufsland 1885, 13—37.

[4] The Church of the subapostolic age, its life, worship and organization in the light of the Teaching of the twelve apostles, London 1888, XI und 300 S. Vgl. Ph. Schaff, The Teaching of the twelve apostles 311.

[5] Die Abendmahlsgebete aus der Lehre der zwölf Apostel, Ztschr. f. prakt. Theol. 8 (1886) 333 ff.

[6] The Theology of the Teaching with the greek text, The Guardian 1887, 21. Sept.; hinzugefügt als Appendix in dem S. 54, Anm. 5 genannten Werke 137—168.

[7] Der dogmatische Inhalt der Δ. τ. ἀπ., Posen 1888, 28 S. 4°, Progr. Zusammenstellung ohne selbständigen Wert.

[8] The Didache and the historic episcopate, The Lutheran Quarterly Review 1889, 91—96.

[9] The Ministry of the Church, London and New York 1889, 411 to 419.

[10] The last chapter of the Teaching . . . illustrated from passages in the early christian fathers, Andover Review 1886 April, 443 f.

[11] Note on the Teaching of the twelve apostles chapter XI, The Expositor 1886 April, 319 f.

[12] Bemerkungen zu Did. 9, 2, Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 7 (1886) 575—578. Deutet den Ausdruck ἄμπελος Δαβίδ nach Justins Dialog mit Tryphon (Kap. 110) auf die Kirche als die messianische Reichsgründung Gottes.

P. Savi[1], N. Biesenthal[2], v. Renesse[3], O. Moe[4] aufmerksam zu machen, da die Betrachtung ihrer Resultate uns von dem litterarhistorischen Gebiete abführen würde mitten in die vielen theologischen, dogmenhistorischen, liturgischen und verfassungsgeschichtlichen Kontroversen hinein, an denen die Betrachtung des Urchristentums noch so reich ist. Auch die litterarhistorische Erforschung der Apostellehre ist noch keineswegs abgeschlossen[5], und manche Fragen harren noch einer endgültigen Lösung. So wie die Verhältnisse aber jetzt liegen, läfst sich diese Lösung nur erwarten von neuen Funden und von dem wachsenden Streben der Forschungsarbeit nach Objektivität und Gewissenhaftigkeit.

§ 3. Die zwei Clemensbriefe.

1. Das wichtigste Ereignis in der Erforschung des ersten Briefes des hl. Clemens an die Korinther, dieses ältesten litterarischen Denkmals der römischen Kirche, den Harnack[6] nach äufseren und inneren Gründen in die Jahre 93—95 (schwerlich erst 96 oder 97) verlegt, war die Entdeckung einer altlateinischen Übersetzung desselben in einer aus dem Kloster Florennes stammenden Handschrift des Priesterseminars zu Namur durch Germain Morin[7], der sie

---

[1] La dottr. degli apostoli, Roma 1893, 76—83 (L'eucaristia nella Didache).

[2] Die urchristliche Kirche in Lehre und Leben nach der Δ. τ. δ. ἀπ., Insterburg 1893, 27 S. Progr. Ohne selbständigen Wert.

[3] Die Lehre der zwölf Apostel, Giefsen 1897, VI u. 113 S. Progr. Ohne selbständigen Wert.

[4] Die Apostellehre und der Dekalog im Unterricht der alten Kirche, Gütersloh 1896, 10—16 (will in einem weiteren Zusammenhange nachweisen, dafs in der nachapostol. Zeit die Kap. 1—6 der Didache für den sittlichen Unterricht vor der Taufe verwendet wurden).

[5] Unzugänglich waren mir die Arbeiten von H. E. Hall, The Epistles of Polycarp and of Clement and the Teaching of the Twelve, London 1892; C. H. Hoole, The Didache or Teaching of the 12 apostles, London 1894. — Der von J. Dashian, Die Lehre der Apostel u. s. w., Wien 1896, 259—358 publizierte armenische Text ist von der Didache verschieden. Vgl. Litt Rdsch. 1896, 257—262. Unrichtig G. Krüger, Nachträge 14.

[6] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 251—255.

[7] Découverte d'une ancienne traduction latine de l'épître de St. Clément à l'église de Corinthe, Rev. bénéd. 9 (1893) 402 f.

in einer sorgfältigen Ausgabe der Gelehrtenwelt zugänglich machte[1]. Damit war die Frage, welche noch kurz vorher Harnack[2] zu verneinen geneigt war, ob aus den paar lateinischen Citaten des Briefes auf eine vollständige Übersetzung geschlossen werden dürfe, entschieden. Der glückliche Entdecker behandelte in seiner Ausgabe die einschlägigen Fragen nach dem Alter der Übersetzung, ihrer Vorlage, ihrer Latinität und ihrem textkritischen Wert. Diese Forschungen wurden fortgesetzt von Harnack[3], J. Haufsleiter[4], C. Weyman[5], Ad. Jülicher[6], Th. Zahn[7], E. Wölfflin[8], W. Sanday[9] und W. C. van Manen[10]. Die Übersetzung ist ein wichtiges Denkmal des Vulgärlateins und sprachlich nahe verwandt mit der Itala, aus welcher die biblischen Citate des Briefes herübergenommen wurden. Sie ist nicht erst im 5. Jahrhundert (Zahn), sondern schon im 2. oder 3. (nach Harnack[11] um das Jahr 150; nach C. Weyman, Wölfflin, Jülicher und van Manen im 3. Jahrhundert) verfafst worden, eher in Rom (Harnack, C. Weyman, van Manen) als in Afrika (Haufsleiter). Sie giebt einen vorzüg-

---

[1] S. Clementis Romani ad Corinth. epistulae versio latina antiquissima, Anecdota Maredsolana 2 (1894) XVII u. 75 S.

[2] Gesch. der altchr. Litt. 1, 40.

[3] Theol. Litt.-Ztg. 1894, 159 ff.; Über die jüngst entdeckte latein. Übersetzung des ersten Clemensbriefes, Sitz.-Ber. d. Berlin. Akad. 1894, 261—273; Neue Studien z. jüngst entdeckten latein. Übers. d. ersten Clemensbr., a. a. O. 601—621.

[4] Die alte latein. Übers. d. Clemensbr. Ein neuer Fund und seine Bedeutung, Theol. Litt.-Bl. 1894, 169—174; Archiv f. latein. Lexicogr. 9 (1894) 152—154.

[5] Blätter f. d. bayer. Gymn. 30 (1894) 396—398 (mehrere Konjekturen).

[6] Göttinger Gel. Anz, 1895, 1—8.

[7] Theol. Litt.-Bl. 1894, 197—200.

[8] Die latein. Übers. des Briefes des Clemens an die Corinther, Archiv f. latein. Lexicogr. 9 (1894) 81—100.

[9] The Guardian 1894, Nr. des 21. und 28. März.

[10] De oudlatijnske Clemens, Theol. Tijdschr. 29 (1895) 407—421.

[11] Ähnlich äufserten sich O. v. Gebhardt, Deutsche Litt.-Ztg. 1894, 544—547 (auch mehrere Emendationen); A. Hilgenfeld, Wochenschr. f. klass. Philol. 1894, 425—429 (ebenfalls Emendationen).

lichen griechischen Text, der mit keinem der bisher bekannten Texteszeugen identisch ist, sklavisch wieder bis auf einzelne Fehler und bedeutet daher ein wichtiges neues Hilfsmittel für die Kritik des Urtextes. Harnack hat festgestellt, dafs es ehedem in belgischen Klöstern wenigstens zwei Handschriften derselben gegeben hat. Es ist daher möglich, dafs noch eine oder die andere Handschrift auftaucht. Harnack hat unter den Fehlern besonders auf eine Änderung in dem grofsen liturgischen Gebete (am Anfang des Kap. 61) aufmerksam gemacht und darin eine pseudo-isidorische oder gregorianische Fälschung zu Gunsten der Universalmacht des Papsttums erblickt. Diese Auffassung ist jedoch von E. Wölfflin und H. Kihn[1] mit Recht abgelehnt worden. Dafs die Änderung ursprünglich ist, hält Harnack selbst für ausgeschlossen; aus welchem Grunde sie von einem Abschreiber im 9. oder 11. Jahrhundert vorgenommen wurde, läfst sich nicht erraten. Irreführend war es, die Änderung auf dieselbe Stufe wie die pseudo-isidorischen Fälschungen zu stellen; denn dagegen spricht schon der Umstand, dafs die Änderung in der Öffentlichkeit vollständig unbeachtet blieb, was darauf schliefsen läfst, dafs keinerlei Bemühungen stattfanden, die Macht des Papsttums dadurch zu stützen. Für einen solchen Zweck war auch die „Fälschung" viel zu subtil; im schlimmsten Falle kann sie nur als das Privatvergnügen eines obskuren Schreibers angesehen werden.

2. Von dem griechischen Texte erhielten wir von J. B. Lightfoot[2] als Geschenk d'outre-tombe eine neue Ausgabe in dem grofsen Stile, der seine Väterausgaben charakterisiert. Der Text beruht auf den zwei einzigen griechischen Hand-

---

[1] Die latein. Übersetz. des Clemensbriefes und seine angebl. pseudo-isidor. Fälschung, Theol. Qu.-Schr. 76 (1894) 540—549.

[2] The apostolic Fathers, Part I, S. Clement of Rome. A revised text with introductions, notes, dissertations and translations, London 1890, 2 Bde, VIII, 496; VIII, 532 S. — In dem 2. Bande (317—477) steht eine lange Abhandlung über Hippolytus von Rom, auf die wir zurückkommen, eine unvollständige Abhandlung über den hl. Petrus in Rom (481—502) und ein Aufsatz über den Barnabasbrief (502—512). Die erste Auflage erschien 1869.

schriften, dem cod. Alexandr. saec. 5 und dem jetzigen cod. Hieros. s. Sepulcri 54 a. 1056 (der Handschrift der Apostellehre), von dem ein photographisches Faksimile der betreffenden Blätter die Ausgabe schmückt (1, 425—462). Gegenüber der Annahme Lightfoots, dafs beide Handschriften unabhängig voneinander sind, behauptet neuerdings Dundas Walker[1], dafs der Schreiber der letzteren den cod. Alexandrinus gekannt und benutzt habe, was jedoch noch einer näheren Untersuchung bedarf. Lightfoot zog aufserdem die in einer Handschrift der Cambridger Universitätsbibliothek (Add. Mss 1700) erhaltene, aber damals noch unedierte syrische Übersetzung heran, deren wichtigste Lesarten er mitteilte. Die Prolegomena, die den ganzen ersten Band füllen, verbreiten sich über alle einschlägigen Fragen[2] und bieten eine vollständige Übersicht über alle auf den Brief gerichteten früheren Forschungen. Dafs diesen gegenüber noch im Jahre 1884 ein Theologe[3] sich finden konnte, der den Nachweis der Autorschaft des Clemens für die Rekognitionen, die Homilien und die Apostolischen Konstitutionen ernsthaft unternahm, ist ein Rätsel, dessen Lösung wohl in den allgemeinen Zuständen des theologischen Unterrichts in seiner Heimat zu suchen ist. Dafs der Papst Clemens mit dem Konsul Titus Flavius Clemens nicht identisch ist, hat Lightfoot nochmals eingehend dargethan und F. X. Funk[4] hat seinen früheren Aufsatz über diesen Punkt wieder-

---

[1] The critical Review 1891, 285 f.

[2] 1. The apostolic Fathers (1—13), 2. Clement the Doctor (14—103) mit Quellennachweisen zur Verfolgung Domitians (104—115), 3. Manuscripts and versions (116—147), 4. Quotations and references (148—200), 5. Early roman succession (201—345), jetzt zu vergleichen mit Harnacks oben erwähnter Untersuchung, 6. The letter of the Romans to the Corinthians (346—405) mit Besprechung der übrigen Clemens zugeschriebenen Briefe (406—420). Die Zeugnisse hat Harnack (Gesch. der altchr. Litt. 1, 39—47) auf ihren Wert strenger geprüft als Lightfoot.

[3] Maistre, St. Clément de Rome, son histoire renfermant les actes de s. Pierre, ses écrits avec preuves qui les réhabilitent, son glorieux martyre, Paris 1884, 2 Bde, 648 u. 557 S.

[4] Titus Flavius Clemens Christ, nicht Bischof, Kirchengesch. Abhandl. u. Unters. 1 (1897) 309—329 aus d. Theol. Qu.-Schr. 61 (1879) 531—563.

holt. Beide stimmen auch darin überein, dafs der Konsul Christ war.

Eine zweite Ausgabe des Briefes ist jüngst von R. Knopf[1] hergestellt worden, deren Hauptwert in dem Versuche liegt, die lateinische Übersetzung in Verbindung mit der syrischen und den beiden Zeugen des Urtextes zur Herstellung des bis jetzt erreichbaren ältesten Textes zu verwenden und das Material, das der neue Zeuge für die Beurteilung des Wertes und der Verwandtschaft der einzelnen Zeugen liefert, zu benutzen. Knopf gelangt auf Grund einer sorgfältigen Betrachtung der Textgestalt der einzelnen Zeugen zum Resultate, dafs der lateinischen Übersetzung ein vortrefflicher alter Text zu Grunde liegt, dafs sie mit dem cod. Alexandrinus eine vorzügliche Kombination ergiebt, dafs das Zusammenstimmen der lateinischen und syrischen Übersetzung ebenfalls eine sehr gute Bezeugung darstellt, während der zweite griechische Textzeuge eine minderwertige Autorität besitzt. Infolgedessen sei es möglich, zu einem Texte zu gelangen, der im ungünstigsten Falle nur um wenige Jahrzehnte von dem ursprünglichen Wortlaute entfernt ist. In dem kritischen Apparate hätte der Herausgeber die Abweichungen seines Textes von dem der früheren Ausgaben leicht kenntlich machen können; dadurch wäre die Vergleichung der neuen Textgestalt mit den älteren wesentlich erleichtert worden. Die Untersuchung über den eigentlichen Wert der neuen Ausgabe kann indes hier nicht meine Aufgabe sein. Für die syrische Übersetzung war Knopf an die von Lightfoot mitgeteilten Lesarten angewiesen. Die schon längst erwartete Ausgabe derselben von R. L. Bensly[2] ist inzwischen, nach dem Tode des Herausgebers, erschienen. Schon der Umstand, dafs der ganze

[1] Der erste Clemensbrief untersucht u. herausgegeb., Texte u. Unt. N. F. 5, 1 (1899) 194 S.

[2] The epistles of St. Clement to the Corinthians in Syriac, edited from the manuscript with notes, London 1899, XVIII u. 56 S. 4⁰. Die Vorrede ist von R. H. Kennett unterzeichnet. Die Ausgabe enthält nur den syrischen Text mit kritischen Bemerkungen (S. VII—XVIII).

syrische Text Knopf nicht vorlag, bedingt es, dafs wir auch hier nicht vor einer abschliefsenden Ausgabe stehen. Sie ist aber eine sehr gute Vorarbeit zur Ausgabe in dem Berliner Corpus. Den textkritischen Wert der lateinischen Übersetzung illustriert insbesondere der Fall von Kap. 43, 6, wo der Lateiner allein die ursprüngliche Lesart τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου erhalten hat, wozu die übrigen Zeugen einen Gottesnamen hinzugefügt (κυρίου oder θεοῦ) und dadurch ein falsches Verständnis der Stelle hervorgerufen haben. Vornehmlich auf Grund der Lesart des Lateiners, die Knopf bereits richtig in den Text aufgenommen hatte, erkannte nämlich Harnack[1], dafs hier nicht der alleinige und wahre Gott, sondern das echte und einzige Priestertum Aarons gemeint ist, das übrigens durch den ganzen Zusammenhang gefordert wird. Knopf hat aber die Folgerung noch nicht gezogen, die Harnack nunmehr mit vollem Recht zieht, dafs nämlich die darauffolgende Doxologie als unecht getilgt werden mufs, obgleich sie auch schon beim Lateiner steht. Dafs aber dadurch die Echtheit anderer Doxologien, an denen der Brief reich ist, wirklich bedroht sei, möchte ich nicht zugeben.

3. Von den litterarhistorischen Untersuchungen des Korintherbriefes ist in erster Linie die von W. Wrede[2] zu nennen, der den schon öfters gemachten Versuch wiederholte, die in demselben vorausgesetzten Zustände der korinthischen Gemeinde und sein Verhältnis zum Alten Testamente festzustellen. Als die Unruhestifter betrachtet er mit Lipsius und Hilgenfeld die Propheten oder Pneumatiker, die in einen Gegensatz zu dem Kollegium fest bestellter Presbyter gerieten, in den sie die Gemeinde zum Teil hineinzogen. Den Gegenstand des Streites bildete aber nach ihm nicht die von jener Seite verfochtene prinzipielle Verwerfung und Verneinung jedes der Gemeinde vorgesetzten Amtes, wie Harnack

---

[1] Patristische Miscellen I. Zu I Clemens ad Corinth, 43, 6, Texte u. Unt. N. F. 5, 3 (1900) 70—76.

[2] Untersuchungen zum 1. Clemensbrief, Göttingen 1891, IV und 112 S.

meinte; das Feld, auf dem sie mit den Presbytern zusammentrafen, war vielmehr der Kultus. „Lehre, Vortrag von Gnosis, Prophetie, Gebet sind die Dinge, welche in Frage zu kommen scheinen, ohne dafs man sagen kann, in welcher Weise“ (S. 48 f.). In der schwierigen Frage nach den konkreten kirchlichen Verfassungszuständen in Korinth, die unter Rücksichtnahme auf den Clemensbrief in andern Zusammenhängen von E. Hatsch, de Smedt, Harnack, Weizsäcker, Loening, Loofs u. a. oft untersucht wurde, gelangt Wrede zum Hauptergebnis, dafs es zur Zeit der Entstehung des Briefes wie in Rom, so auch in Korinth ein Kollegium bestellter Presbyter gab, und hält es für wahrscheinlich, dafs dieses Kollegium in die zwei Klassen der ἐπίσκοποι und διάκονοι zerfiel. Dem Ausdruck πρεσβύτεροι legt er eine doppelte, eine Alters- und eine Amtsbedeutung zu. Als Amtsname umfasse er die beiden andern Bezeichnungen (πρεσβύτεροι = ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι): eine sehr ansprechende Hypothese. Dann ist es aber nicht wahrscheinlich, dafs derselbe Name an andern Stellen nur eine Altersbedeutung besitzt, und dies ist auch von Weichelt[1] in Abrede gestellt worden. Den Rat des Briefes an die Unruhestifter, sie möchten Korinth verlassen, bringt Wrede in Beziehung zu den bekannten Aussagen der Didache über die Wanderpropheten, wohl aber mit Unrecht, wie H. Lüdemann[2] hervorgehoben hat; denn die beiderseitige Situation ist ganz verschieden. Man kann es mit Wrede beklagen, dafs der Brief bestimmte Thatsachen, Vorgänge, Personen trotz seines Umfanges nur sehr wenig berührt, ohne diesen allgemeinen Charakter durch die Annahme zu erklären, dafs der Schreiber desselben keine direkten Nachrichten aus Korinth besafs und dafs die Hypothese der Bitte um die Intervention der Römer abzuweisen sei. Er hat dabei ganz vergessen, dafs der Brief nicht geschrieben wurde, um Historikern des 19. Jahrhunderts interessante Nachrichten über die inneren Zustände der Kirche

[1] Die πρεσβύτεροι im ersten Clemensbrief, Ztschr. f. Kirchengesch. 15 (1895) 364—366.

[2] Theol. Jahresber. 1891, 146.

Korinths an die Hand zu geben. Für solche Nachrichten wären wir allerdings sehr dankbar; aber solche Nachrichten schreibt ja doch auch in der Gegenwart kein Briefsteller an seine Adressaten, die sie bereits am besten wissen! Ansprechender ist Wredes Meinung, dafs der Brief als eine allgemeine Anweisung über christliches Leben und Wohlverhalten verstanden werden müsse und sich selbst als solche hinstelle. Diese Auffassung hat R. Knopf[1] in seiner Ausgabe näher zu begründen gesucht und den ganzen ersten Teil des Briefes (Kap. 1—38) als ein aus kleineren homiletischen Aufsätzen und Abhandlungen über die Themata ζῆλος, μετάνοια, ταπεινοφροσύνη, διψυχία zusammengesetztes Ganze hingestellt, dabei jedoch die „hölzerne, ungeschichtliche Vorstellung“, als habe der Verfasser seinen homilienartigen Brief aus ihm vorliegenden Homilien zusammengestellt, abgewiesen. Für den homiletischen Charakter des Briefes macht er auch die Art der Verwendung des Alten Testaments und die Einfügung des grofsen Kirchengebetes geltend. Gegen Wrede stellt er aber in Abrede, dafs irgend etwas Näheres über den Charakter und den Gegenstand der in Korinth ausgebrochenen Spaltung aus dem Briefe gefolgert werden könne. Einige von den vermeintlichen Anspielungen auf konkrete Verhältnisse in Korinth seien aufserdem durch die litterarische Abhängigkeit vom ersten paulinischen Korintherbriefe zu erklären. Die Lösung des litterarischen Problems, den die Gestalt des ersten Clemensbriefes bietet, liegt ohne Zweifel in dieser Richtung. Das betonte jüngst auch E. v. d. Goltz[2], der noch einen Schritt weiter geht als Knopf, und behauptet, dafs, so gewifs die litterarische Einheit festzuhalten sei, die formelle Abgeschlossenheit einzelner Paränesen doch zur Annahme führe, der Verfasser habe eigene Predigtkonzepte oder vor Abfassung des Briefes schon vorliegende Homilien in diesen hineingearbeitet. Warum soll aber Clemens nicht im stande gewesen sein, eigens für den

---

[1] Theol. Jahresber. 156—194.
[2] Theol. Litt.-Ztg. 1900, 230—232.

Brief komponierten Paränesen eine formelle Abgeschlossenheit zu geben? Psychologisch lag es übrigens sehr nahe, eine eingehende Darstellung der Streitigkeiten zu vermeiden, selbst wenn Clemens eine genauere Kenntnis davon gehabt hätte, als sich jetzt nachweisen läfst. Die Thatsache aber, dafs die römische Kirche bei einem konkreten Anlasse eine so umfassende Belehrung an die Korinther zu senden sich für befugt fühlte, zusammen mit der weiteren Thatsache, dafs diese Paränese noch um 170 in Korinth öffentlich vorgelesen wurde, ist sicher nicht ohne Bedeutung für die Zentralstellung der römischen Kirche am Ende des ersten Jahrhunderts.

Bei der Behandlung der zweiten Frage geht Wrede von der durch die eben berührte Meinung gebotenen Anschauung aus, dafs wir in dem Briefe ein wenn auch nicht vollständiges, so doch charakteristisches Bild des „Christentums" des Clemens erhalten. Dieses bezeichnet er als Schrift- oder Bibelchristentum, das ganz im Banne des Alten Testamentes befangen und vom Geiste des Paulinismus ganz unberührt sei, obgleich der Schreiber in litterarischer Abhängigkeit von Paulus steht, hält aber trotzdem den Schreiber für einen Heidenchristen (gegen Lightfoot). Noch weiter in dieser Richtung ging L. Lemme[1], nach welchem das Christentum des Briefes vom echten Christentum kaum viel mehr als den Namen hatte, sondern in Wirklichkeit nur ein reformiertes Judentum war. Er sei eine entschiedene judenchristliche Kundgebung der römischen Kirche, gerichtet gegen einen heidenchristlichen Antisemitismus, der in das Presbyterium von Korinth eingedrungen war, seine Spitze gegen die römische Kirche selbst kehrte, und dessen Resultat die Zersetzung des Paulinismus in Korinth gewesen sei. Diese Auffassung steht im Dienste einer Repristinierung der Baurschen Hauptthese über die Bedeutung des Judenchristentums in der Entwicklung der nachapostolischen Zeit, die von dem Verfasser offen bezweckt wird.

[1] Das Judenchristentum der Urkirche und der Brief des Clemens von Rom, Neue Jahrbb. f. deutsche Theol. 1 (1892) 325—480.

Ganz verschieden davon ist die Auffassung von der Theologie des Clemensbriefes, die J. P. Bang[1] vortrug. Nach diesem ist das Christentum des Clemens allerdings auch unevangelisch; aber es ist auch nicht ein wesentlich gesetzlich geartetes Christentum, das sich mit unverstandenen paulinischen Formeln schmückt. In der Heilslehre des Clemens sei es doch beständig „der Glaube, welcher rechtfertigt, nämlich der Glaube, durch welchen sich der Wille Gottes in dem aktiven Streben im Leben des Christen verwirklicht, welcher Glaube daher auf seine Weise die Werke einschliefst“ (S. 468). Aus diesen Gegensätzen ist ersichtlich, wie unsicher die Methode der Dogmengeschichte in der Gegenwart noch ist. Kein Wunder, dafs ihre Resultate so weit auseinandergehen! Als Kuriosum sei noch mitgeteilt, dafs Bang unter denjenigen, die der Brief zum Verlassen Korinths auffordert, nicht die Unruhestifter versteht, sondern die Presbyter selbst, für deren Autorität der Brief sich einsetzt, von denen er aber dieses Opfer verlange. Harnack[2] hat diese Auffassung mit Recht abgewiesen und gezeigt, dafs Clemens sich vielmehr in den Kap. 53—55 an die ganze Gemeinde wendet und das Beispiel des Moses jedem vorhält, der nach ernster Prüfung zur Einsicht gelangt, dafs seine Gegenwart in der Gemeinde den Frieden noch gefährde.

Unzugänglich waren mir bis zum Schlufs die Monographien von G. Courtois[3] und J. A. F. Gregg[4], sowie die Abhandlungen von J. F. Vallings[5] und J. H. Bernard[6]. Die

---

[1] Studien über Clemens Romanus, Theol. Stud. u. Krit. 71 (1898) 431—486.

[2] Patrist. Miscellen 1[b]. Zu Clemens ad Corinth. 53—57, a. a. O. 76—80.

[3] L'épître de Clément de Rome, Montauban 1894, 67 S.

[4] St. Clement, bishop of Rome, The epistle, London 1899, 86 S. 12⁰.

[5] The witness of St. Clement of Rome to christian doctrine, The Monthly Interpr., 1885 Mai, 21—39; St. Peter and St. Clement of Rome, a. a. O. 1885 Dez., 142—150.

[6] The letter of St. Clement of Rome, The sunday school Times, 1894 April, 243 f. — Ein Aufsatz: St. Clement's epistle and the early

Ausführungen von J. Mausbach[1] gelten dem Nachweis, dafs die Stelle in dem Decretum Gratiani, die einen Kommunismus predigt, der bis zur Frauengemeinschaft geht, aus einem pseudoisidorischen Briefe stammt, der im wesentlichen auf den Rekognitionen beruht, und dafs überdies der Fälscher Clemens Worte in den Mund legt, die von ihm bekämpft und widerlegt werden!

4. Der sogen. zweite Clemensbrief, der seit der vollständigen Ausgabe von Bryennios (1875) als eine sehr alte Homilie erkannt ist, die aber auf keinen Fall Clemens von Rom zum Verfasser hat, wird, wie in den zwei obengenannten Handschriften und in der syrischen Übersetzung[2], so auch in der Ausgabe von Lightfoot[3] mit dem ersten verbunden. Die Lightfootsche Ausgabe besitzt dieselben Vorzüge, die schon oben hervorgehoben wurden, und beruht auch auf denselben Texteszeugen. Als Entstehungszeit nimmt er die Jahre 120 bis 140, als Entstehungsort Korinth an. Gegen beide Aufstellungen wandte sich in jüngster Zeit Harnack[4]. Er tritt nochmals für Rom als Entstehungsort der Homilie ein, und zwar mit Gründen, die sehr beachtenswert sind: die innere Verwandtschaft mit dem Hirten des Hermas und der selbständige Gebrauch einer apokryphen, apokalyptischen Schrift, die auch im ersten Clemensbrief und sonst nirgends in der altchristlichen Litteratur genannt wird. Für Korinth kann aber nur der Gebrauch des Bildes der Wettspiele (Kap. 7) geltend gemacht werden, das aber nicht ohne weiteres als eine Anspielung auf die isthmischen Spiele gedeutet werden darf. Die Geschichte des „Briefes" weist allerdings auf Korinth hin, aber unsere Frage bezieht sich auf die Vorgeschichte des Briefes,

---

Roman church, The quarterly Review 1894, 174—204 wird in d. Theol. Jahresber. 1894, 178 notiert. Diese Angabe ist aber falsch.

[1] Der Communismus des hl. Clemens v. R., Hist.-polit. Bl. 116 (1895) 340—350.

[2] Vgl. S. 72 Anm. 2.

[3] S. Clement of Rome 2 (1890) 191—268. Das Faksimile des cod. Hieros. s. Sepulcri 54 giebt Bd 1, 462—474.

[4] Gesch. d. altchr. Litt. 2, 1, 438—450.

und wenn dieser von Rom nach Korinth geschickt wurde, so erklärt sich die Geschichte desselben ebensogut, als wenn er in Korinth selbst entstanden wäre. Bezüglich der Abfassungszeit des Schriftstückes läfst aber Harnack seinen letzten Ansatz (c. 130 bis 160) fallen und sucht seine frühere, zuerst von A. Hilgenfeld aufgestellte Hypothese, dafs es mit dem Briefe des römischen Bischofs Soter (165/7—173/5) identisch sei, den Dionysius von Korinth (bei Eusebius H. E. IV, 23, 11) bezeugt, mit neuen Gründen zu stützen. Batiffol[1] hat den homiletischen Charakter des Briefes dagegen geltend gemacht, und Harnack giebt selbst zu, dafs diese Predigt ursprünglich für den heimischen Kreis, nicht für Auswärtige bestimmt war. Krüger[2] erachtet hingegen die Hypothese für gut begründet. Das Hauptargument liegt ohne Zweifel in der Kombination der Nachricht des Dionysius mit der Thatsache, dafs diese Predigt schon sehr frühe als Brief, und nur als solcher bezeichnet wird. Die Kombination erklärt allerdings diese Thatsache besser als die Annahme, die Bezeichnung als Brief sei rein aus der Luft gegriffen; sie wird auch unterstützt durch die Charakterisierung des römischen Briefes bei Eusebius als „Ermahnung“ und stimmt gut mit den Momenten zusammen, die nach Rom als Entstehungsort des Schriftstückes weisen. Aber sie hat auch schwache Seiten: Der römische Ursprung ist nicht sicher; die Identifizierung mit dem von Dionysius gemeinten Briefe Soters nötigt, das Schriftstück um ein Menschenalter jünger zu erklären, als man aus inneren Gründen zu vermuten geneigt ist; eine römische Predigt wird für wichtig genug angesehen, um nach Korinth geschickt zu werden, und in der Heimatsgemeinde verschwindet sie vollständig; sie wird als Brief nach Korinth gesandt, und es fehlt jede Rücksichtnahme auf die Adressaten, jede Andeutung eines bestimmten Anlasses zu einem solchen Schritte. Dieser Mangel an jeglicher bestimmten historischen Lage sowohl des Absenders

[1] La littérature grecque, Paris 1897, 65.
[2] Nachträge, Freiburg 1897, 14.

wie der Adressaten ist ein sehr gewichtiger Grund gegen die Identifizierung mit dem Briefe des Papstes Soter, namentlich wenn man die erste Stelle des Antwortschreibens des Dionysius, die Eusebius mitteilt, näher ins Auge fafst (H. E. IV, 23, 10). Hier ist die Rede vom charitativen Wirken der römischen Kirche, und es wird ausdrücklich von Soter ausgesagt, er habe noch mehr gethan als seine Vorgänger, indem er die für die Heiligen bestimmten Geschenke vermehrte und die kommenden Brüder wie der Vater seine Kinder durch seine Reden erfreute. Kann das die Antwort auf einen Brief sein, der blofs theoretische Ermahnungen allgemeinsten christlichen Inhaltes giebt und gerade von der Pflicht gegenseitiger materieller Unterstützung vollständig schweigt? Ich kann mich daher Harnacks Hypothese nicht anschliefsen; da aber die Auffassung von Zahn, Lightfoot, Funk, Bardenhewer u. a. ebensowenig befriedigt, so mufs auf die Lösung des Rätsels wohl verzichtet werden, wenn nicht unerwartete Funde eintreten. Kihn[1], der auch an Korinth als dem Entstehungsort der Homilie festhält, hat die Zueignung an Clemens durch den Hirten des Hermas (Vis. II, c. 4, 3) erklären wollen und ist sogar geneigt, an Hermas als den Verfasser der Homilie zu denken. Ähnlich äufserte sich P. Batiffol[2]; solche Hypothesen werden aber besser vermieden, denn die Zuteilung alter anonymer Schriften an bestimmte Autoren ist noch selten geglückt.

Erwähnt sei noch, dafs Harnack[3] die Homilie in seiner Studie über den Ursprung des Lektoramtes herangezogen hat zum Beweise des hohen Alters dieses Amtes, indem er den Brief als eine zum Vortrag bestimmte, ausgearbeitete Predigt eines Gemeindelektors zu erweisen suchte. Harnack wird auf der Beweiskraft seiner Gründe nicht mehr bestehen, nachdem er den Gemeindelektor zum Papste promoviert hat!

---

[1] Les découvertes récentes dans la patristique des deux premiers siècles, Compte rendu du 3me congrès scientif. international des catholiques à Bruxelles 1894, 2. Sciences religieuses, Brüssel 1895, 180.

[2] a. a. O. 65.

[3] Texte u. Unt. 2, 5 (1886) 82—84.

§ 4. Der Barnabasbrief.

1. Für die Echtheit des Briefes, d. h. für die Autorschaft des Apostels Barnabas sind nur mehr J. Nirschl[1] und B. Jungmann[2] eingetreten, ersterer mit voller Überzeugung, letzterer nicht ohne Bedenken. Diese Ansicht ist jedoch völlig unhaltbar und braucht bei der Übereinstimmung aller übrigen Litterarhistoriker nicht mehr widerlegt zu werden. Funk[3] hat es indes jüngst noch einmal gethan.

2. Diese Übereinstimmung ist aber bezüglich der Abfassungszeit des Briefes trotz neuer Untersuchungen noch nicht erreicht. Die Datierungsversuche hatten sich schon früher an zwei Stellen in dem Briefe selbst angelehnt, an Kap. 4, 4—6 und 16, 3—4. Die erste Stelle, worin das bevorstehende Ende daraus erschlossen wird, dafs die Weissagung Daniels (7, 24 u. 7 f.) von den 10 Königen, nach welchen ein kleiner König drei Könige zumal (ὑφ' ἕν) demütigen werde, sich bewahrheite, ist von vielen Auslegern als deutliches Zeichen der Abfassungszeit angesehen worden. Aber in der Identifizierung jenes elften Königs resp. Kaisers war keine Einigung erzielt worden. Vespasian (so Weizsäcker und Cunningham) wurde abgelehnt, weil er der neunte Kaiser ist; Domitian ebenfalls (so Wieseler und Riggenbach), weil die Demütigung von drei Vorgängern „zumal" von ihm nicht nachgewiesen werden kann. Für Nerva hatten sich Hilgenfeld und Ewald ausgesprochen. Funk[4] griff diese Hypothese nochmals auf, während zu gleicher Zeit A. D. Loman[5] sich sogar für Hadrian, wie schon früher Lipsius, entschied, aber von Volkmar[6] und

[1] Lehrb. der Patrol. u. Patristik 1 (Mainz 1881) 53—57.

[2] J. Fessler, Institutiones patrologiae 1 (Innsbruck 1890) 171 bis 176.

[3] Die Zeit des Barnabasbriefes, Kirchengesch. Abhandl. u. Unters. 2 (1899) 77—85.

[4] Der Barnabasbrief, eine Schrift vom Ende des 1. Jahrhunderts, Theol. Qu.-Schr. 66 (1884) 1—33.

[5] De Apocalypse van Barnabas, Theol. Tijdschr. 18 (1884) 182—226.

[6] Ad Barnabeam apocalypsim brevis adnotatio a. a. O. 491 f. mit der Antwort Lomans, Ad viri doct. Gust. Volkmari adnotationem in

W. C. van Manen[1] bekämpft wurde. Lomans Zählung ist aber vollständig willkürlich, und gegen Nerva spricht, dafs er nur mit Mühe als elfter Kaiser gezählt werden kann, und dafs von der Beseitigung von drei Vorgängern „zumal“ durch ihn nichts bekannt ist. Lightfoot[2] hat daher zu dem Ausweg gegriffen, dafs Vespasian der zehnte Kaiser sei, der mit seinen beiden Söhnen von dem kleinen Könige, der nichts anderes als der kommende Antichrist, der wiederkehrende Nero, sei, erst in Zukunft beseitigt werden würde; aber dann erhalten wir zwölf Kaiser, und wenn Ramsay[3], der Lightfoot beistimmte, die Söhne Vespasians in die Zehnzahl hineinzwängt, so entsteht die Anomalie, dafs sie als selbständig regierende Kaiser aufgefafst werden müssen. Krüger[4] und Batiffol[5] haben sich mit Recht zurückhaltend geäufsert, während Bardenhewer[6] sich der Nerva-Hypothese anschlofs. Ich mufs gestehen, dafs diese Interpretationskünste geeignet sind, sowohl die Ausleger als den Verfasser des Briefes selbst in Mifskredit zu bringen. Liest man die Stelle ohne die vorgefafste Meinung, in ihr einen chronologischen Anhaltspunkt für deren Abfassungszeit zu gewinnen, so erhält man den Eindruck nicht, dafs der Verfasser einen bestimmten römischen Kaiser im Auge hatte, sondern er führt die Weissagung an zur Beherzigung seiner Adressaten (συνιέναι οὖν ὀφείλετε). Dieser Eindruck wird auch durch das ganze Kapitel bestätigt[7]. Diese Erwägung und die Unsicher-

Barnab. quae dicitur apocalyps. observationes criticae a. a. O. 493 bis 495.

[1] Een vraagteeken bij het geboortejaar van Barnabas' brief a. a. O. 552—572. Darauf die Antwort Lomans, Een vraagteeken bij Dr. van Manen's Kritiek a. a. O. 573—581.

[2] S. Clement of Rome 2 (1890) 508—512.

[3] The Church in the Roman Empire before A. D. 170, London 1893, 307—309.

[4] Gesch. d. altchr. Litt. 13 f.

[5] La littérature grecque 10 f.

[6] Patrologie 36 f.

[7] Meine Auffassung finde ich z. T. näher ausgeführt in dem soeben erschienenen Artikel von P. Ladeuze, L'épître de Barnabé; la date de sa composition et son caractère général, Rev. d'histoire ecclés. 1 (1900) 31—40, der aber noch unvollendet ist.

heit aller vorgeschlagenen Identifizierungen bewegt mich, diesen Weg mit Harnack [1] als einen trügerischen zu betrachten. Harnack selbst greift auf die zweite Stelle zurück, worin von der Zerstörung des Tempels von Jerusalem durch die Feinde der Juden und dem Wiederaufbau durch die Handlanger ihrer Feinde die Rede ist. Damit sei nicht, wie früher angenommen wurde, der Wiederaufbau des Tempels durch die Juden gemeint, denen Hadrian diese Erlaubnis gegeben hätte, sondern die Gründung der Stadt Älia und der in nächster Zeit zu erwartende Wiederaufbau des Tempels, aber als Tempel des kapitolinischen Jupiters. Da nun der grofse Aufstand der Juden infolge des Baues im Jahre 132 erfolgte, so müsse die dem Verfasser vorschwebende Situation dem Jahre 130 oder 131 entsprechen und somit die Abfassungszeit des Briefes 130/31 fixiert werden. Diese Deutung hat auch ihre Schwierigkeiten; schon die Textüberlieferung der betreffenden Stelle ist schwankend. Sodann ist die angezogene Weissagung des Isaias 49, 17 mifsverstanden; denn hier ist sicher nicht die Rede von dem Aufbau eines heidnischen Tempels. Auch erwartet man, dafs deutlicher auf die Eigenschaft des wieder aufzubauenden Tempels als eines heidnischen hingewiesen werde. Anderseits kann aber die Stelle nicht mit den Anhängern der ersten Datierungsweise von dem Aufbau eines geistigen Tempels durch die Christen verstanden werden. Später spricht allerdings der Brief von einem geistigen Tempel, aber hier noch nicht; der Übergang liegt deutlich in dem V. 6 des Kapitels. Die in jener Auffassung notwendige Deutung der Handlanger der Feinde auf die Christen ist eine sehr schlimme Konsequenz; übrigens wird dadurch die Weissagung des Isaias mifshandelt; denn diese sagt, dafs die Zerstörer des Tempels auch die Wiederaufbauer desselben seien; der Tempel wurde aber nicht von den Christen zerstört. Die Auffassung Harnacks bleibt daher die wahrscheinlichere, weil sie der Stelle am gerechtesten wird. Dann mufs die Abfassungszeit später an-

[1] Gesch. d. altchr. Litt. 2, 1, 410—428.

gesetzt werden, nämlich entweder um 118 oder um 130, je nachdem der Befehl Hadrians zum Wiederaufbau der Stadt früher oder später datiert wird. Die um ein kurzes Menschenalter spätere Abfassungszeit scheint mir auch mit dem theologischen Standpunkt des Verfassers besser zu harmonieren; denn die Stellung des Verfassers zum Alten Testamente, die im Widerspruche mit der apostolischen steht, sowie seine ausschweifende allegorisierende Schriftauslegung hat um das Jahr 100 kein Analogon und setzt eine abstrakte, reflektierende Betrachtungsweise voraus, die allerdings die Gefahr des Gnosticismus nicht kennt, aber auf der andern Seite das Bewufstsein des einstigen Zusammenhanges mit dem Judentum vollständig verloren hat. Dann begreift man auch, wie der Verfasser trotz seiner intensiven Abneigung gegen das Judentum dazu kommen konnte, die ursprünglich jüdischen „Zwei Wege“ seinem Briefe einzuverleiben. Er mufs offenbar einen solchen Ursprung gar nicht mehr gekannt haben. Funk[1] hat Harnacks Datierung abgewiesen und hält an der Nerva-Hypothese fest. Er bringt aber keine neuen Gründe dafür bei.

3. Die alte, schon von J. Clericus (1716) verfochtene Interpolationshypothese des Briefes, die von D. Schenkel (1837) und C. Heydecke (1874) wieder aufgegriffen worden war, fand merkwürdigerweise nochmals Vertreter in D. Völter[2] und Joh. Weifs[3]. Der erstere ging radikaler vor als alle seine Vorgänger, indem er den Brief geradezu in Stücke zerteilte, dieselben drei Überarbeitern des ursprünglichen Briefes zusprach, und das Eigentum dieser vier Erben des alten Briefes so scharf unterschied, dafs nur der Ursprung von Kap. 1, 6 und den beiden mittleren Sätzchen in Kap. 6, 9 und 16, 3—4 für ihn unentschieden blieb.

---

[1] Barnabas u. Didache, Theol. Qu.-Schr. 79 (1897) 617—636; Die Zeit des Barnabasbriefes, Kirchengesch. Abhandl. u. Unters. 2 (1899) 58 bis 108 (Wiederholung der zwei Artikel der Theol. Qu.-Schr. mit einigen Zusätzen).

[2] Der Barnabasbrief neu untersucht, Jahrbb. f. prot. Theol. 14 (1888) 106—144.

[3] Der Barnabasbrief kritisch untersucht, Berlin 1888, 144 S.

J. Weiſs lehnte die neue Hypothese ab auf Grund der erheblichsten Bedenken gegen die von Völter angewandte Methode, glaubte aber die exegetischen und sachlichen Schwierigkeiten, die der Brief biete, nur durch die Annahme einer durch den ganzen Brief sich hindurchziehenden Überarbeitung beseitigen zu können. Dadurch unterscheidet sich dieser Versuch von den früheren, die je ein zusammenhängendes Stück als Interpolation ausgeschieden hatten. Er gründet sich auf die Wahrnehmung, „daſs durch den ganzen Brief hindurch zwei verschiedene Gedankenkreise sich gegenseitig abwechseln" (S. 5), nämlich die Abrogation der alttestamentlichen Ordnung und die prophetische Beziehung desselben auf Christus. In dem beigegebenen Texte des Briefes werden die Interpolationen durch eckige Klammern von der Grundschrift unterschieden, deren „Abfassung bald nach 70 sehr wahrscheinlich sei" (S. 94). Es ist unmöglich, dem Verfasser in seiner Detailanalyse hier zu folgen und den Mangel an Berechtigung seiner Wahrnehmungen Schritt für Schritt darzuthun. Seine Hypothese ist mit Völters Zerstückelungsannahme von Bardenhewer[1], Krüger[2], Harnack[3], Batiffol[4] abgelehnt worden unter Hinweis darauf, daſs diese Theorien keinen Schimmer von Wahrscheinlichkeit hätten, daſs die Verschiedenartigkeit der Tendenzen gar nicht existiere und daſs die litterarischen Mängel durch litterarische Schwächen des Verfassers vollständig erklärt seien. Braucht noch hinzugefügt zu werden, daſs dieselbe Methode sich auf beliebige andere Schriftstücke anwenden lieſse, und damit sich ihr Urteil selber spricht? Es mag ja zu den Bedingungen menschlichen Fortschrittes gehören, daſs auch Wege gegangen werden, die ins Dunkle führen; diese Wege sollten aber wenigstens nur einmal begangen werden!

4. Auf die Textkritik des Briefes bezieht sich nur eine Notiz von Funk[5] zu Kap. 4, 6 und 5, 8, in welchen die Textes-

---

[1] Patrologie 35. [2] Gesch. der altchr. Litt. S. 14.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 414 Anm. 1.

[4] La littérature grecque 11.

[5] Zu Barn. 4, 6; 5, 8, Theol. Qu.-Schr. 71 (1889) 126—133.

zeugen stark auseinandergehen. Im Gegensatze zu seiner Ausgabe (οὐχ ὅτι ἐκήρυσσον καὶ ὑπερηγάπησαν αὐτόν) entscheidet er sich hier bezüglich der zweiten Stelle für die Lesart des cod. Vaticanus: ἐκήρυσσεν καὶ ὑπερηγάπησεν αὐτόν, die v. Gebhardt beibehalten hatte. Der Unterschied ist bedeutend; denn die letztere Lesart besagt, dafs Christus dem Volke Israel predigte und dasselbe über die Mafsen liebte, während nach der ersteren Christus Israel lehrte und grofse Zeichen und Wunder that, obgleich die Juden ihn nicht verkündeten, noch liebten. Letzteres pafst allerdings besser zu dem Antijudaismus des Briefes; aber die erste Lesart ist besser bezeugt und wird auch dem ὑπεραγαπᾶν mehr gerecht, das doch eigentlich nur auf Christus bezogen einen annehmbaren Sinn giebt.

Endlich sprach sich J. R. Harris[1] nochmals für Alexandrien als die Heimat des Briefes aus: übrigens die einzige Annahme, die Gründe geltend machen kann.

§ 5. Der Polykarp- und die Ignatiusbriefe.

1. Als Datum des Martertodes des hl. Polykarp darf der 23. Februar 155 endgültig betrachtet werden[2]. Dieses Datum wurde zuerst von Waddington ermittelt (1867) und ist seitdem von der weitaus gröfsten Zahl der Forscher (vgl. I, 58 ff.), Lipsius, Hilgenfeld, v. Gebhardt, Lightfoot (siehe unten), T. Randell[3], Egli[4], C. H. Turner[5], Zahn[6], angenommen worden. Die

[1] On the locality of Pseudo-Barnabas, Journal of the society for biblical litterat. 1891, 60—70.

[2] Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 334—356.

[3] The date of St. Polycarp's martyrdom, Studia biblica et eccl. 1 (Oxford 1885) 175—207.

[4] Zum Todesjahr des Polykarp, Ztschr. f. wiss. Theol. 27 (1884) 216—219 (vgl. I, 60); — Zum Polykarpustag a. a. O. 34 (1891) 96—102.

[5] The day and year of St. Polycarp's martyrdom, Studia biblica et eccl. 2 (1890) 105—155.

[6] Zur Biographie des Polykarpus u. Irenaeus, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 4 (Erlangen 1891) 249—283. Weniger sicher sind die hier angegebenen Daten für Polykarps Geburt (um 55), Bekehrung (69), Ordination (um 85), so dafs Polykarp als Hundertjähriger gemartert worden wäre. Es fragt sich eben, ob Polykarp von Geburt aus Christ war und

Grundlage der Berechnung Waddingtons ist allerdings durch W. Schmid[1] vollständig beseitigt worden; um so erfreulicher ist es aber, dafs das Datum selbst davon unberührt blieb. An die Stelle der früheren Kombination der chronologischen Angabe in dem Appendix des Martyriums des hl. Polykarp mit der Zeit des Prokonsuls Statius Quadratus auf Grund der Reden des Rhetors Aristides mufs, wie Harnack es näher dargelegt hat, jetzt die Kombination des an und für sich sicher ermittelten Monates und Tages des Martertodes Polykarps mit der Inschrift des Konsuls Statius Quadratus und den Konsularfasten treten. Für die von Wieseler (1878) verfochtene Datierung in das Jahr 166 kann nur noch die nicht absolut ausgeschlossene Möglichkeit geltend gemacht werden, dafs Statius Quadratus, der 142 Konsul war, erst nach 23 Jahren (im Jahre 165) Prokonsul von Asien wurde. Ein so grofser Zwischenraum zwischen der Bekleidung der zwei Würden durch dieselbe Persönlichkeit ist aber für das ganze 2. Jahrhundert nicht nachgewiesen und an und für sich mehr als unwahrscheinlich. Es kann daher mit dieser Möglichkeit nicht ernstlich gerechnet werden.

2. In der Frage nach der Echtheit des Briefes äufserte sich G. Krüger[2] noch sehr reserviert, während Lightfoot, Zahn[3] und Ad. Harnack[4] die Echtheit für gesichert halten und zum Teil neue Gründe dafür geltend machten: das Zeugnis des Irenäus (Adv. haer. III, 3, 4) nicht blofs für einen Polykarpbrief im allgemeinen, sondern für den uns vorliegenden, die Unmöglichkeit, ihn von dem Verfasser der Ignatiusbriefe herrühren zu lassen, den unverfänglichen Inhalt. Es brauchte daher

---

ob seine Selbstangabe (Martyr. Polyc. 9, 3), er diene Christus seit 86 Jahren, zugleich auch sein physisches Alter bezeichne.

[1] Die Lebensgeschichte des Rhetors Aristides, Rhein. Mus. N. F. 48 (1893) 53—83.

[2] Gesch. der altchr. Litt. 17 f.

[3] Zur Biographie des Polykarpus u. Irenaeus, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 4 (1891) 249—251.

[4] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 381—386.

der Einfall von J. M. Cotterill[1], der sich durch die Wahrnehmung von Stellen des Polykarpbriefes bei dem Mönche des Sabbasklosters Antiochus aus dem 7. Jahrhundert zur bodenlosen Hypothese, Antiochus sei der eigentliche Verfasser des Polykarpbriefes, hinreifsen liefs, nicht erst widerlegt zu werden. C. Taylor[2] hat ihr durch eine eingehende Widerlegung schon zu grofse Ehre erwiesen. Eine nähere Untersuchung des Verhältnisses dieser Citate zum jetzigen Texte fehlt. Aber auch die Interpolationshypothese, die, von Ritschl (1857) zuerst vertreten, von G. Volkmar[3] und Hilgenfeld[4] nochmals aufgegriffen wurde, mufs als völlig aus der Luft gegriffen abgewiesen werden (Funk, Zahn, Bardenhewer, Krüger, Harnack). Es gilt von ihr, was von der vermeintlichen Interpolation des Barnabasbriefes gesagt wurde; ja sie ist noch weit unberechtigter als diese, weil der litterarische Charakter des Briefes keine Schwierigkeiten bietet.

3. Harnack[5] hat auch die Abfassungszeit des Briefes im Zusammenhang mit den ignatianischen neu untersucht und kommt zu dem Resultate, dafs sie in die letzten Jahre Trajans (110—117) oder vielleicht einige Jahre später (117—125) falle. Dieser Ansatz ist um so beachtenswerter, als Harnack seine frühere Datierung um 130 fallen lassen mufste.

4. Eine mustergültige Ausgabe des Polykarpbriefes besorgte Lightfoot[6] zusammen mit den Ignatiusbriefen. Hier ist

[1] The Epistle of Polycarp to the Philippians and the Homilies of Antiochus Palaestinensis, Journal of philology 19 (1891) 241—285.

[2] St. Polycarp to the Philippians, Journal of philology 20 (1892) 65—110.

[3] Polycarpi Smyrn. epistula genuina. In usum scholarum (!) ed. G. V., Zürich 1885, 12 S. 4⁰; — Neueres über den Polykarpbrief und die Ignatiusfrage, Theol. Ztschr. a. d. Schweiz 1886, 99—111.

[4] Der Brief des Polykarpus an die Philipper, Ztschr. f. wiss. Theol. 29 (1886) 180—206.

[5] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 386—388, 404—406.

[6] The Apostolic Fathers. Part II: S. Ignatius, S. Polycarp. Revised texts with introductions, notes, dissertations and translations, London 1885, 2 Bde, der 2. Bd in 2 Abteilungen; second edition, revised and somewhat enlarged, London 1889, 3 Bde, 1, XV u. 767 S; 2, VI u. 619 S.; 3, VII u.

mit seltenem Fleifse alles geleistet, was von einer Ausgabe im grofsen Stile verlangt werden kann: neue Vergleichung fast sämtlicher Handschriften [1], besonnene Textkritik, ausführliche Prolegomena und Indices. Von den griechisch nicht erhaltenen Schlufskapiteln (Kap. 10—14) wird eine neue Rückübersetzung geboten, die derjenigen von Zahn und Funk vorzuziehen ist. Harnack [2] hat jüngst einen neuen Erklärungsversuch des 11. Kapitels vorgelegt, in welchem es ihm gelungen ist, dem 3. Vers des Kapitels einen erträglichen Sinn abzugewinnen. Die Ausgabe giebt auch die fünf lateinischen von Feuardent (1596) entdeckten Fragmente. Lightfoot [3], Bardenhewer, Harnack [4], Batiffol stellten die Echtheit in Abrede, während Th. Zahn [5] es nicht für unmöglich hält, dafs sie mit Ausnahme eines Satzes wirklich von Polykarp herrühren und etwa von einem seiner Schüler aus der Erinnerung aufgezeichnet worden sind. Nach Harnack können sie dem Anfang des 3. Jahrhunderts angehören. Eine nähere Untersuchung wäre erwünscht.

---

526 S. Die Prolegomena zu Polykarp stehen 1, 433—722 (1. Polycarp the elder, 2. Manuscripts and versions, 3. Quotations and references, 4. Genuineness of the epistle, 5. Letter to the Smyrnaeans [Martyr. Polycarpi], 6. Date of the martyrdom). Der Text steht 3, 311—350. Hierauf folgt das Martyr. Polycarpi (311—415) und eine Appendix Polycarpiana (419 bis 468) (1. Polycarpian Fragments, 2. Life of Polycarp). — Vgl. A. Harnack, Bishop Lightfoot's „Ignatius and Polycarp", The Expositor 1885 Dez., 401—414; 1886, 9—22, 175—192.

[1] Hinzuzufügen ist der Codex 64 s. 16 des Klosters τῆς ἁγίας auf der Insel Andros (Sp. P. Lampros, Κατάλογος τῶν ἐν τῇ κατὰ τὴν Ἄνδρον μονῇ τῆς ἁγίας κωδίκων, Athen 1898, 61), worin der fehlende griechische Text der letzten Kapitel durch ein Stück des Barnabasbriefes ersetzt ist, wie Tzekos Roses (Ἀνάπλασις v. 1. Okt. 1894) gegen K. Plesiotes (Δελτίον τῆς ἱστορ. καὶ ἐθνολ. ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος 1 [1883] 209—226), der das Ganze als Polykarpbrief publiziert hatte, nachgewiesen hat. Vgl. Sp. P. Lampros, The supposed conclusion of the epistle of Polycarp, The Athenaeum, 17. Okt. 1896, 527.

[2] Patrist. Miscellen III. Zu Polycarp ad Philipp. 11, Texte u. Unt. N. F. 5, 3 (1900) 86—93. Der von Harnack vorgeschlagene Text lautet: qui estis laudati in principio epistulae eius. De vobis etenim omnibus gloriatur in ecclesiis etc.

[3] A. a. O. 3, 419—422. [4] Gesch. der altchr. Litt. 2, 73.

[5] Gesch. des neutest. Kanons 1, 2 (1889) 782 f.

Neuerdings hat Conybeare[1] die Spuren einer sonst unbekannten Schrift Polykarps bei dem armenischen Theologen Vardan Vardapet aus dem 12. Jahrhundert nachgewiesen. Dafs hier eine echte Schrift zu Grunde liege, ist noch unwahrscheinlicher.

Erwähnt sei noch die mir unzugängliche Publikation von H. E. Hall[2] und die englische Übersetzung des Polykarpbriefes von B. Jackson[3], die mit einer guten Einleitung versehen ist.

5. Das Lob, das wir den Ausgaben der Briefe des hl. Clemens und des hl. Polykarp von Lightfoot gespendet haben, gebührt noch in höherem Mafse seiner Ausgabe der Ignatiusbriefe[4]. Harnack[5] hat sie die beste Ausgabe genannt, die wir überhaupt für einen Kirchenvater besitzen, und das ist nicht zuviel gesagt. Wie bei den bereits erwähnten Ausgaben der Clemens- und Polykarpbriefe schickt Lightfoot auch hier ausführliche Untersuchungen über alle einschlägigen Fragen voraus. Von besonderem Wert sind hier die Mitteilungen über die orientalischen Übersetzungen der kurzen Rezension, der Nachweis, dafs die von Cureton entdeckten drei syrischen Briefe einen Auszug aus den echten bilden, die Sammlung von 60 Zeugnissen über die Briefe von Polykarp bis zu Barhebraeus, worunter aber mehrere sich befinden, die keine Beweiskraft

[1] Notes upon Armenian sources, The Guardian, 1894 Juli, 1112—1123. Vgl. Ad. Harnack, Theol. Litt.-Ztg. 1894, 583.

[2] Siehe oben S. 68 Anm. 5

[3] St. Polycarp, bishop of Smyrna, London 1898, 1—48. S. 49 bis 74 folgt das Martyrium Polycarpi. — Der Aufsatz von W. Mallinckrodt, Polykarpus en zijn brief an de Philippiërs, Geloof en Vrijheid 1898, 423—494, ist populärer Natur. Vgl. Theol. Jahresber. 1898, 206.

[4] Vgl. S. 88 Anm. 6. Der 1. Bd enthält die Prolegomena (1—430: 1. Ignatius the martyr, 2. Manuscripts and versions; 3. Quotations and references, 4. Spurious and interpolated epistles, 5. The Curetonian letters, 6. The genuineness). Der 2. Bd giebt den Text der echten Briefe (1—360) mit englischer Übersetzung (543—574), aufserdem das Martyrium Ignatii (363—540, 575—588). Die Appendix Ignatiana in dem 3. Bd umfafst die S. 1—310: 1. Anglo-Latin version, 2. Syriac epistles and acts, 3. Long recension, 4. Coptic fragments and acts, 5. Arabic extracts, 6. Laus Heronis.

[5] Gesch. der altchr. Litt. 1, 86.

besitzen, und die Ausführungen über die Echtheit der kurzen Rezension. Der Text der sieben kurzen Briefe ist mit gröfstmöglicher Sorgfalt hergestellt und mit Benutzung aller textkritischen Hilfsmittel einer abschliefsenden Gestalt so nahe als möglich gebracht. Der Kommentar zu denselben ist sehr ausführlich und eindringend. Als Appendix folgen die längere Rezension, die lateinische Übersetzung derselben und die lateinische Laus Heronis mit der Rückübersetzung ins Griechische. Die Mitwirkung von W. Wright und Renouf erlaubte es endlich Lightfoot, alle bisher bekannt gewordenen syrischen, armenischen und koptischen Fragmente seiner Ausgabe einzuverleiben. Die Ausgabe berücksichtigt auch das Martyrium Ignatii, das später zur Betrachtung kommen wird. Sehr ansprechend ist die jüngst von Harnack[1] vorgeschlagene Korrektur des Lightfootschen Textes von Kap. 6, 1 des Briefes an Polykarp und die darauf beruhende Auffassung, dafs die Kap. 6—8 zugleich an den Klerus, nicht aber an das Volk von Smyrna gerichtet sind, wie man bisher annahm. Die Beanstandung der Stelle in dem Briefe an die Smyrnäer Kap. 13: Ἀσπάζομαι ... καὶ τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας durch G. A. Simcox[2], der sogar von der Möglichkeit sprach, dafs der Text schon eine planmäfsige Erweiterung erlitten habe, scheint mir nicht gerechtfertigt.

6. Die Echtheitsfrage ist öfters behandelt worden, und zwar im bejahenden und verneinenden Sinne. Wenn man aber die Gründe beider Meinungen gegeneinander abwägt, so kann kein Zweifel darüber sein, dafs die Echtheit der sieben ursprünglichen Briefe endgültig feststeht. Nach Zahn und Funk[3]

---

[1] Patrist. Miscellen II. Zu Ignatius ad Polycarp. 6, Texte u. Unt. N. F. 5, 3 (1900) 80—86: ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ πρεσβυτέρων τε καὶ διακόνων statt des bisherigen [τῷ] ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις.

[2] St. Ignatius and the new Syriac gospel, The Academy 46 (1894) 424.

[3] Zur Ignatius-Litteratur, Theol. Qu.-Schr. 66 (1884) 484—490 (gegen Harnacks Beanstandung der Selbständigkeit seiner Schrift gegenüber Zahn).

(vgl. I, 52 f.) sind Lightfoot[1], J. Réville[2], Ramsay[3], E. v. der Goltz[4] mit den gewichtigsten Gründen dafür eingetreten, und Ad. Harnack[5] ist in seiner zusammenfassenden Untersuchung, bei nachdrücklichster Betonung der Bedenken gegen die Echtheit, zu demselben Resultate gelangt. Die wahren Bedenken gegen die Echtheit liegen nach ihm nicht in der Situation der Briefe, in ihren persönlichen Angaben, den von ihnen bekämpften Irrlehren, den von ihnen vorausgesetzten Verfassungsverhältnissen, sondern nur in ihrer sprachlichen Form und theologischen Terminologie und in der Haltung der älteren Tradition ihnen gegenüber. Er zeigt aber, dafs auch diese Schwierigkeiten in genügendem Mafse sich beseitigen lassen; Harnack scheint sie übrigens zu überschätzen.

Leider hat sich diese gesunde Betrachtungsweise noch nicht überall eingebürgert. W. D. Killen[6] hat Lightfoot gegenüber die Unechtheit der Briefe in vollem Umfange behauptet und den Papst Kalixt als ihren Verfasser vorgeschlagen! D. Völter[7] stellte die neue Hypothese auf, der Römerbrief sei vor allem als unecht auszuscheiden, die übrigen Briefe seien pseudepigraph und in der Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden. In seiner Antwort auf J. van Loons[8] Ausstellungen verstieg er sich sogar zur Behauptung, der Verfasser der Briefe sei eben jener Peregrinus Proteus, den Lucian in seiner

---

[1] St. Ignatius 1^2, 328—430.

[2] Études sur les origines de l'épiscopat. La valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche, Rev. de l'hist. d. relig. 22 (1890) 1—26, 123—160, 267—288 (separat, Paris 1891); — Les origines de l'épiscopat, Paris 1894, 442—524 (hier wird auch der Polykarpbrief behandelt).

[3] The Church in the Roman Empire, London 1893, 311—319.

[4] Ignatius v. Antioch. als Christ und Theologe, Texte u. Unt. 12, 3 (1894) passim.

[5] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1 (1897) 388—406.

[6] The Ignatian epistles, entirely spurious: a reply to the R. Dr. Lightfoot, Edinburgh 1896, 96 S.

[7] Die Lösung der Ignatianischen Frage, Theol. Tijdschr. 20 (1886) 114—136.

[8] Dr. D. Völters Hypothese ter oplossing van het Ignat. vraagstuk, a. a. O. 569—586.

bekannten Novelle „De morte Peregrini" parodiert hat[1]. In seiner jüngsten Schrift[2] schweigt er allerdings über diesen Einfall, hält aber an der Bekämpfung des Briefes an die Römer um so entschiedener fest. Und doch ist dieser der eigenartigste, individuellste der Sammlung, an dessen Eigentümlichkeiten sogar die Annahme eines genialen Fälschers scheitert. Renan wollte daher die Echtheit des Römerbriefes auf jeden Fall festhalten. J. van Loon[3] hat die Ignatius-Peregrinushypothese Völters, die ein Anonymus[4] noch absurder gestaltete, allerdings abgewiesen, glaubt aber die Briefe als Pseudepigraphen aus dem 2. Jahrhundert betrachten zu müssen[5]. R. C. Jenkins[6] geht noch viel weiter in der chronologischen Herabsetzung derselben. Der Angriff gegen den Brief an die Römer ist jüngst nochmals von E. Bruston[7] wiederholt worden, der für die Leugnung seiner Echtheit seltsame Behauptungen aufstellte, z. B. dafs der Ignatius der sechs übrigen Briefe ein Römer war, wahrscheinlich ein alter Soldat, der sich spät zum Christentum bekehrte und in der antiochenischen Kirche nicht Bischof, sondern blofser Diakon war! Die These Brustons ist von verschiedenen Seiten abgewiesen worden. A. Stahl[8] hat seine Beweisführung, die

---

[1] Ignatius-Peregrinus, a. a. O. 21 (1887) 272—320.

[2] Die Ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht, Tübingen 1892, IV u. 127 S.

[3] Laatste verschijnselen op het gebied der Ignatiaansche Kritiek, Theol. Tijdschr. 22 (1888) 420—445.

[4] Antiqua Mater. A study of Christian origins, London 1887.

[5] De Kritiek der Ignatiana in onze dagen, Theol. Tijdschr. 27 (1893) 275—303.

[6] Ignatian difficulties and historical doubts, a letter to the very Rev. the Dean of Peterborough, London 1890.

[7] Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie. Étude critique suivie d'une traduction annotée, Paris 1897, 283 S. Vgl. dagegen C. Weyman, Hist. Jahrb. 19 (1898) 149; P. Lejay, Rev. d'hist. et de littér. relig. 4 (1899) 382—384; E. von der Goltz, Theol. Litt.-Ztg. 1898, 224 bis 326; J. Réville, Rev. de l'hist. d. relig. 38 (1898) 404 f.

[8] Ignatianische Untersuchungen I. Die Authentie der sieben Ignatiusbriefe, Greifswald 1899, 32 S. Stahl kündigt hier noch weitere Unter-

von der Völters nicht wesentlich verschieden ist, sorgfältig nachgeprüft und ist auch zu einem ablehnenden Urteil gelangt. Er schätzt aber Brustons These zu hoch, wenn er sagt, es gehe nicht an, in Untersuchungen über die geschichtliche Bedeutung des Ignatius und seiner Theologie einzutreten, bevor sie ihre bestimmte Erledigung erfahren hat. Bei der Übereinstimmung der oben genannten Forscher kann diesen zum Teil unkritischen, zum Teil skeptischen Aufstellungen[1] kein Wert mehr zugemessen werden.

7. Die traditionelle von den katholischen Forschern immer festgehaltene Datierung der Briefe in das erste Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts hat eine wichtige Stütze gefunden, nachdem Harnack[2] seinen Widerspruch hat fallen lassen und jetzt für die Abfassung derselben in den letzten Jahren Trajans (110—117) eintritt. Dafs er die Jahre 117—125 noch zuläfst, darf man ihm unter diesen Umständen nicht verdenken. Bei dem ersteren Datum, das mit der Datierung von Lightfoot und v. der Goltz wesentlich übereinstimmt, wird man sich beruhigen müssen, da das von den zwei ältesten, aber erst aus dem 4. und 5. Jahrhundert stammenden Martyrien des Ignatius angegebene Datum (9. Jahr Trajans = 107) schon aus dem Wunsch erklärt werden kann, ein ganz bestimmtes Datum des Martertodes des hl. Ignatius zu besitzen, das in die Martyrien Aufnahme fand.

8. Bezüglich des Interpolators der ignatianischen Briefe steht, nachdem Funk[3] die schon von Usher aufgestellte These, die zuletzt besonders von Harnack[4] verteidigt worden war,

suchungen an über die Eucharistie, die πίστις, die Gemeinde und ihr Amt und das allgemeine Priestertum bei Ignatius.

[1] Ch. C. Starbuck, The Ignatian question, Andover Review 1892, 283—297 (mir unzugänglich).

[2] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1 (1897) 404—406. S. 71 erklärt er seine Schrift: Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antioch. Bischöfe etc., Leipzig 1878, für antiquiert.

[3] Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 281—355. In der Theol. Qu.-Schr. 68 (1886) 678 und in seiner Ausgabe der Apostellehre (1887) S. LX hatte er sich noch gegen die Identität ausgesprochen.

[4] Die Lehre der zwölf Apostel, Texte u. Unt. 2, 1—2 (1884) 241—265.

nochmals eingehend erhärtet hat, nunmehr fest, dafs er mit dem Verfasser der Apostolischen Konstitutionen identisch ist. Der Widerspruch in der Bestimmung des theologischen Standpunktes des Interpolators dauert aber noch fort. Zahn hatte ihn für einen Semiarianer erklärt; Lightfoot [1] bezeichnete ihn als einen Mittelparteiler oder Ireniker. Funk hatte ihn schon früher (vgl. I, 57) zum Apollinaristen gestempelt und trat trotz des Widerspruches von Duchesne [2] und Harnack [3] neuerdings [4] entschieden für seine Charakterisierung ein, ohne weder Duchesne [5] noch Harnack [6] von der Richtigkeit derselben überzeugen zu können. Beide Einwände hat er dann wieder zu entkräften gesucht [7]. Die Entscheidung hängt ab von dem Urteil über den trinitarischen und christologischen Lehrbegriff des Pseudo-Ignatius. Mit Rücksicht auf den letzteren, wie er namentlich in den interpolierten Briefen an die Philipper (5, 2) und Philadelphier (6, 6) zum Vorschein kommt, halte ich Funks Ansicht für wahrscheinlicher. Er scheint mir auch die Berufung seiner Gegner auf den Ausdruck τρεῖς ὁμότιμοι (Phil. 2, 4) zur Genüge widerlegt zu haben durch den Hinweis auf eine Reihe von Stellen, in denen ὁμότιμος mit ὁμοούσιος verbunden wird. Ein Stichwort des Semiarianismus kann daher der erstere Ausdruck nicht gewesen sein.

Die Erwägung aber, dafs nur von einem Durchschimmern der Theologie und Christologie des Interpolators die Rede sein kann, hält mich vorläufig von einer unbedingten Zustimmung zurück. Behält Funk Recht, so mufs auch die Zeit des Pseudo-

---

[1] In seiner Ausgabe 1, 266—273.

[2] Bulletin critique 1882, 6—8.

[3] Die Lehre der zwölf Apostel a. a. O. 244 f. Anm. 1. In der Theol. Litt.-Ztg. 1882, 271 hatte er sich zu Funks Hypothese günstiger geäufsert, ähnlich wie Lipsius in der Deutschen Litt.-Ztg. 1882, 1146.

[4] Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 281—313.

[5] Bulletin critique 1892, 81—85.

[6] Theol. Stud. u. Krit. 16 (1893) 460—484.

[7] Die Apostolischen Konstitutionen, Theol. Qu.-Schr. 73 (1892) 399 bis 412 (gegen Duchesne); 74 (1893) 598—605 (gegen Harnack); Pseudo-Ignatius Apollinarist, Kirchengesch. Abhandl. u. Unt. 2 (1899) 347—359.

Ignatius bis an den Anfang des 5. Jahrhunderts heruntergesetzt werden. C. Holzhey[1] hat in diese Frage ein neues Element hineingetragen durch die Vergleichung der echten und der interpolierten Ignatiusbriefe mit der syrischen Didaskalia. Er folgert daraus, dafs Pseudo-Ignatius die Didaskalia höchst wahrscheinlich kannte, ein Umstand, der für seine Identität mit Pseudo-Clemens spreche; er neigt aber auch der Meinung zu, dafs Pseudo-Ignatius resp. Pseudo-Clemens in mehrere Personen aufzulösen ist, die zeitlich nacheinander, aber, weil aus gleicher Schule hervorgegangen, in gleichem Sinne und mit ähnlichen Mitteln arbeiteten. Funks Ansicht hat A. Amelungk[2] jüngst zu Gunsten der Zahnschen Hypothese bekämpft, aber ohne die jüngsten Äufserungen Funks zu kennen. Amelungk überschätzt die Kraft seiner Beweisführung, wenn er glaubt, die Ansicht, Pseudo-Ignatius sei ein Apollinarist, müsse jetzt endgültig aufgegeben werden. Die Anlehnung des Interpolators an das antiochenische Symbol vom Jahre 344/345, die sogen. Formula prolixa, halte ich nicht für erwiesen. Wohl aber gebe ich zu, dafs die Interpolation in den Jahren der eusebianischen Kirchenpolitik und der antiochenischen Synoden (341—350) viel verständlicher ist als später[3].

9. In den dogmengeschichtlichen Darstellungen von Harnack, Loofs, Seeberg, Schwane u. a., besonders aber in den Untersuchungen über den Ursprung des Episkopates von Réville[4] sind die ignatianischen Briefe reichlich benutzt worden; ich

[1] Die beiden Rezensionen der Ignatianischen Briefe und die Apost. Didaskalia, Theol. Qu.-Schr. 80 (1898) 380—390.

[2] Untersuchung über Pseudo-Ignatius, Ztschr. f. wiss. Theol. 42 (1899) 508—581. Erschien auch erweitert als Inauguraldissertation u. d. T.: Untersuchungen über Pseudo-Ignatius. Ein Beitrag zur Geschichte einer litt. Fälschung. Leipzig 1899.

[3] Funk, Le Pseudo-Ignace. A propos du travail de M. A. Amelungk, Rev. d'hist. ecclés. 1 (1900) 62—65, hat das Resultat Amelungks soeben in einer vorläufigen Entgegnung abgelehnt.

[4] Les origines de l'épiscopat. Étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Église chrétienne dans l'empire romain (1re partie), Paris 1894, 538 S. (Bibliothèque de l'école des hautes études 5. Sciences religieuses 1. Bd.)

mufs es mir aber versagen, auf diese dogmen- und verfassungsgeschichtlichen Fragen näher einzugehen, da diese sich nur in einem weiteren Rahmen behandeln lassen. Das Zeugnis des Römerbriefes für das Ansehen der römischen Kirche ist von einem englischen Anonymus[1], P. v. Hoensbroech[2], Harnack[3] und Chapman[4] in verschiedenartiger Weise gedeutet worden. Der überschwengliche Ton, mit welchem P. v. Hoensbroech dieses Zeugnis für „den Primat der römischen Kirche, den die Urkirche laut und feierlich in ihren verschiedensten und berufensten Vertretern bekennt", preist, braucht wohl nicht allzu ernst genommen zu werden. Harnack dagegen findet darin keine Spur von einem Supremat der römischen Kirche über die andern Gemeinden, betont aber, dafs ein glänzenderes Zeugnis im Zeitalter Trajans für die Erhabenheit der römischen Kirche gar nicht erwartet werden kann. Jene Behauptung stützt er auf die Erklärung der Worte „προκαθημένη τῆς ἀγάπης" im Sinne von Schützerin (Patronin) der thätigen Liebe, womit nur die hervorragende Liebesthätigkeit der römischen Kirche andern Gemeinden gegenüber gepriesen werden soll. Mit dieser Erklärung entgeht er allerdings den Schwierigkeiten jener Erklärung, welche die Worte des Ignatius mit „die Erste in der Liebesthätigkeit" wiedergiebt. Chapman hat aber mit Recht geltend gemacht, dafs προκαθημένη hier nicht den Sinn von „Schützen" haben könne, weil es dieselbe Bedeutung haben mufs wie das vorausgehende προκάθηται, dieses aber sicher nicht jenen Sinn hat, wenn er überhaupt nachweisbar ist.

10. Eine Gesamtdarstellung der Theologie des Bischofs von Antiochien hatte bisher nur Jos. Nirschl (vgl. I, 54 f.) ver-

[1] Lightfoots St. Ignatius and the Roman Primary, The Dublin Review 1887 April, 380—399 (gegen Lightfoots Deutung).

[2] Die Überschrift des ignatian. Römerbriefes, bes. die προκαθημένη τῆς ἀγάπης, neu erklärt, Ztschr. für kath. Theol. 13 (1889) 576—579.

[3] Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1896, 111—131.

[4] St. Ignace d'Antioche et l'église romaine, Rev. bénéd. 13 (1896) 385—400.

sucht[1]. Diesen Versuch hat E. v. d. Goltz[2] jüngst wiederholt. Mit Recht; denn Nirschls Darstellung konnte nicht als eine Lösung der Frage betrachtet werden. E. v. d. Goltz stellte sich die Aufgabe, „von der hinlänglich gesicherten Voraussetzung der Echtheit aus eine Gesamtanschauung von der Auffassung des Ignatius vom Christentum zu gewinnen, so daſs sowohl die objektive als die subjektive Seite, die dogmatische sowohl wie die ethische, die individuelle nicht minder als die kirchliche zur Geltung komme“ (S. 6), und, „soweit sich aus den kurzen Urkunden ein Ganzes gewinnen läſst, dieses auf die Art seiner Bestandteile zu untersuchen“. Zu diesem Zwecke stellt er zuerst die theologischen Gedanken des hl. Ignatius dar: 1. Glaube an Gott und Christus, 2. die einzelnen Heilsthatsachen und ihre Heilsbedeutung, 3. eschatologische Gedanken und die Auffassung des christlichen Heilsgutes im Verhältnisse zu ihnen, 4. das christliche Leben in Glaube und Liebe, 5. Christus und die Gemeinde. Sodann sucht er die geistig-inneren Verwandtschaftsverhältnisse aufzudecken zuerst zwischen Paulus und Ignatius, sodann zwischen Ignatius und Johannes. Hier untersucht der Verfasser auch die litterarische Seite und gelangt zum Resultate, daſs trotz starker geistiger Verwandtschaft völlige litterarische Unabhängigkeit des Ignatius von den Johanneischen Schriften mit Sicherheit anzunehmen sei. Zuletzt untersucht er im Anschluſs an die Dogmengeschichten von Harnack und Loofs die geschichtliche Bedeutung der ignatianischen Auffassung des Christentums in seiner Zeit (Ignatius und die apostolischen Väter sowie die Apologeten) und ihr Verhältnis zur späteren Entwicklung (die Ansätze zur nächsten geschichtlichen Weiterbildung, „Anticipationen“ der späteren Entwicklung in der Christologie und Heilsauffassung und bezüglich des Begriffes der Kirche), endlich die Stellung

---

[1] J. Schmid, Der hl. Ignatius, Bisch. v. Antiochien, und die Kirche seiner Zeit, Kathol. Schweizer-Blätter 1887. 40—60. 656—668, kenne ich nur dem Titel nach.

[2] Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe, Texte u. Unt. 12, 3 (1894) IX u. 206 S.

des Ignatius innerhalb der kleinasiatischen Tradition. Der Raum gestattet leider keine ausführliche Kritik dieser in ihrer Art ganz vorzüglichen Arbeit, mit der sich jeder katholische Dogmenhistoriker auseinandersetzen mufs, wenn es gilt, die Theologie des hl. Ignatius in ihrer individuellen und eigentümlichen Gestalt zu erkennen. Die Methode des Verfassers ist die richtige, und auch die meisten seiner Resultate bestehen die Kritik. Selbstverständlich macht sich auch der eigene theologische Standpunkt des Verfassers geltend, wie er denn mit Bewufstsein den „Standpunkt protestantischer Wissenschaft“ gegenüber „römischer Polemik“ hervorhebt. Das treibende Moment in der Hervorhebung und Hochschätzung des monarchischen Episkopates ist von Harnack[1] prägnanter ausgedrückt worden. Harnack hält es auch für sehr wohl möglich, dafs Ignatius die Johanneischen Schriften gelesen habe, und lehnt die Konstruktion einer kleinasiatischen Theologie ab, wie sie v. d. Goltz im Anschlufs an Loofs vornimmt[2]. Jedenfalls wird Ignatius richtiger als Vertreter einer antiochenischen Theologie am Anfange des 2. Jahrhunderts bezeichnet, wenn das Wort Theologie überhaupt schon einen bestimmten Sinn haben kann, und der frühere Aufenthalt des Ignatius in Kleinasien ist rein aus der Luft gegriffen. Mufs nicht aber die Wahrnehmung einer so innigen Verwandtschaft zwischen Ignatius und spezifisch kleinasiatischen theologischen Schriften zu Konsequenzen führen, die der jetzt bei den Protestanten mafsgebenden dogmengeschichtlichen Betrachtungsweise unbequem sind? Widerspruch fordert auch die Annahme der wesentlich griechischen Heilsauffassung des Ignatius heraus; ich kann diesen Widerspruch aber hier nicht näher begründen. Sehr dankenswert sind die Tabellen, worin die Berührungen zwischen Ignatius und den paulinischen Briefen sowie den Johanneischen und nachapostolischen Schriften in vollem Texte mitgeteilt werden.

---

[1] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1 (1897) 390—396.
[2] A. a. O. 396 Anm. 3.

Sehr interessant nennt H. Lüdemann[1] die mir unzugängliche kurze Darstellung des Christentums des hl. Ignatius von A. C. Mc Giffert[2]. Auch hier wird Ignatius als Vertreter jener mystisch-realen, ja physischen Erlösungslehre hingestellt, die als Nachwirkung der realen Seite des paulinischen Lehrbegriffs alsbald die Zentralidee der katholischen Theologie werden sollte. Das Geständnis des Verfassers, dafs Ignatius mit dieser Auffassungsweise am Anfang des 2. Jahrhunderts isoliert dastehe, benutzt Lüdemann dazu, um seine Meinung, dafs die Ignatius-Litteratur dadurch in die zeitliche Nachbarschaft des Irenäus und Tertullians zu verweisen sei, nochmals zu wiederholen!

Über die ungedruckt gebliebene Arbeit des Mauriners Dionysius von St. Martha hat U. Berlière[3] jüngst einige Nachrichten gegeben. Es war im wesentlichen eine Übersetzung der ignatianischen Briefe mit Anmerkungen und Bemerkungen über die Lehre des Märtyrers, die aber unvollständig sind. Berlière hat sich mit der Wiedergabe der Vorrede des Autors begnügt.

§ 6. Der Hirte des Hermas.

1. Die Zeugnisse über diese eigenartige Schrift, die Harnack[4] zusammenstellte, beweisen, dafs sie nicht blofs in Rom, sondern auch in dem fernen Alexandrien viel gelesen wurde. Aus dem Boden Ägyptens erhielten wir, gleichsam als Bestätigung dessen, zwei Fragmente einer Papyrusrolle, auf welchen zwei Stellen aus dem Hirten stehen (Sim. II, 7—10; IV, 2—5). Die Fragmente wurden in Fajjum gefunden, in Berlin angekauft (Mus. Berol. P. 5513) und von U. Wilcken[5] als „Bruchstücke einer unbekannten (?) christlich-theologischen

[1] Theol. Jahresber. 1898, 195 f.

[2] The christianity of Ignatius of Antioch., The new World 1898, 470—483.

[3] Un travail inédit de Dom Denys de Ste-Marthe sur les épîtres de St. Ignace d'Antioche, Rev. bénéd. 16 (1899) 433—447.

[4] Gesch. der altchr. Litt. 1, 49—58.

[5] Tafeln zur älteren griechischen Paläographie nach Originalen des Berl. kgl. Museums, Leipzig 1891, Tafel III.

Schrift" veröffentlicht. Als Hermasfragmente wurden sie von Harnack [1] und von mir [2] erkannt. So klein die Bruchstücke sind, als Überreste einer Papyrusrolle aus dem 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts [3] beanspruchen sie in paläographischer Beziehung ein wahres Interesse. Sie bieten einige interessante Lesarten und enthalten allein den Schlufssatz der Sim. II, der bisher nur aus den Übersetzungen bekannt war. In den Ausgaben war die Rückübersetzung ins Griechische weder dem Wortlaute noch dem Sinne nach vollständig gelungen, obgleich die lateinische sogen. Versio vulgata das Original sehr getreu wiedergegeben hatte.

2. Die Textkritik anlangend, machte J. R. Harris [4] den Vorschlag, den Namen Θεγρί des in Vis. IV, 2, 4 genannten Engels in Σεγρί abzuändern nach Dan. 6, 23 (hebr.). Da nun Hort [5] wahrnahm, dafs die Lesart bei Daniel nicht aus den LXX, sondern aus Theodotion stamme, folgerte er, dafs Hermas nicht älter sein könne als Theodotion. Dieser Folgerung wurde aber von G. Salmon und Overbeck die Basis entzogen [6], und die Textemendation ist in der neuesten Ausgabe von Hilgenfeld [7] nicht aufgenommen worden.

Diese Ausgabe stellt sich als die letzte Nachwirkung der Verwirrung dar, die der Fälscher K. Simonides in der Text-

---

[1] Vgl. H. Diels und A. Harnack, Über einen Berliner Papyrus des Pastor Hermae, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1891, 427—431.

[2] Hermasfragmente auf Papyrus, Ctrbl. f. Bibliothekswesen 9 (1892) 223—226; Die Berliner Hermasfragmente auf Papyrus, Theol. Qu.-Schr. 74 (1892) 294—303.

[3] Wilcken hat keine genaue Datierung vorgeschlagen; Diels und Harnack haben den Anfang des 5. Jahrhunderts angenommen, aber ohne Begründung. Ich habe auf Grund verschiedener Beobachtungen das 4. Jahrhundert als unterste Zeitgrenze in Vorschlag gebracht.

[4] John Hopkins' University Circulars, vol. 3 n. 30 (1884) 75.

[5] A. a. O. vol. 4, n. 35, Dez. 1884. Vgl. Harnack, Miscelle zu Hermas, Theol. Litt.-Ztg. 1885, 146; Hilgenfeld, Zwei Bemerkungen zum Hirten des Hermas, Ztschr. f. wiss. Theol. 28 (1885) 384.

[6] Vgl. Harnack, Zu Hermas, a. a. O. 267.

[7] Hermae Pastor, graece integrum ambitu primum ed., Leipzig 1887, XXXIX u. 131 S.

überlieferung des Hermas angestiftet hat. Von allen seinen Angaben über Hermashandschriften hat sich nur die auf einen Codex, der, wie Sp. P. Lampros festgestellt hat, nicht dem Dionysios-, sondern dem Gregorioskloster auf dem Athos gehört, bezügliche als wahr herausgestellt. Drei Blätter dieser Handschrift verkaufte er der Leipziger Universitätsbibliothek im Jahre 1856; sechs weitere entdeckte Lampros erst 1880 in dem genannten Kloster und kollationierte dieselben mit der Ausgabe von Gebhardt, die auf der echten, aber sehr unzuverlässigen Abschrift beruht, die Simonides ebenfalls der Leipziger Universitätsbibliothek ausgeliefert, nachdem er die Verwaltung mit einer unechten Abschrift betrogen hatte. Die Kollation von Lampros wurde von J. Armitage Robinson[1] veröffentlicht und damit zugleich festgestellt, dafs v. Gebhardt von den mehr als 600 Fehlern der Abschrift des Simonides schon ungefähr die Hälfte korrigiert hatte und dafs das Schlufsblatt der Handschrift mit Sim. IX, 30, 3 bis X, 4, 5 fehlt. Diesen Schlufs hatte indes Simonides schon 1859 in einer wenig bekannt gewordenen Schrift publiziert. Draeseke[2], den byzantinische Studien auf diesen Sammelband führten, druckte diesen Schlufs ab, der von Hilgenfeld[3] im wesentlichen als echt verteidigt wurde. Hilgenfeld sah sich sogar veranlafst, die vorhin erwähnte neue Ausgabe des Hirten zu veranstalten, die

[1] A collation of the Athos codex of the Shepherd of Hermas, together with an introduction by Sp. P. Lampros. Translated and edited with a preface and appendices by J. Armit. Robinson, Cambridge 1888, XII u. 36 S. Vgl. dazu A. Harnack, Die Wiederauffindung der Athoshandschrift des Hirten der Hermas, Theol. Litt.-Ztg. 1888, 303—305, u. F. X. Funk, Zur Hermasfrage, Litt. Rdschau 1888, 227—231. — Eine Reproduktion des Fol. 1ʳ u. 3ʳ des Athoscodex gab Sp. P. Lampros in der Byz. Ztschr. 2 (1893) auf 2 Tafeln am Schlusse des Bandes.

[2] Zum Hirten des Hermas, Ztschr. f. wiss. Theol. 30 (1887) 172 bis 184; Vom Dionysioskloster auf dem Athos, Byz. Ztschr. 2 (1893) 78. Vgl. dazu Sp. P. Lampros, Noch einmal das Dionysioskloster auf dem Athos, a. a. O. 608—611.

[3] Zu dem griechischen Schlusse des Hermas-Hirten, Ztschr. f. wiss. Theol. 30 (1887) 185 f., 256; Die Hermas-Gefahr (gegen Harnack), a. a. O. 334—342; Bemerkungen zu Hermas, a. a. O. 497—501.

den Vorzug haben sollte, den ganzen griechischen Text zuerst zu bieten. Allein der griechische Hermasschlufs wurde von Harnack [1], Funk [2] und J. A. Robinson [3] als eine Fälschung des Simonides nachgewiesen. Ein zweiter Fehler Hilgenfelds besteht darin, dafs er die gefälschte Abschrift des Simonides nochmals zur Textrezension heranzog in der Meinung, dieser habe zur Herstellung derselben eine zweite Handschrift benutzt. Da Hilgenfeld endlich die Kollation der Athosblätter noch nicht benutzen konnte, so leuchtet ein, dafs seine Ausgabe als Ganzes verfehlt ist und dafs eine neue Ausgabe an die Stelle der bisherigen treten mufs. Das Festhalten Hilgenfelds [4] an seinem vermeintlichen Rechte kann daran nichts ändern. Unverständlich ist es mir, wie er die von K. Simonides in demselben Band mitgeteilte Lebensbeschreibung des Hermas ernst nehmen und sogar seiner Hermas-Ausgabe vorausschicken konnte!

3. Die zwei lateinischen Übersetzungen des Hirten (Versio vulgata und Versio palatina) wurden von J. Haufsleiter [5] neu untersucht und ihr Verhältnis dahin bestimmt, dafs im Gegensatze zu der bisherigen Annahme die Versio palatina älter sei als die vulgata. Die erstere sei in Afrika entstanden, und zwar der von Haufsleiter angenommenen Entstehung des Hirten gemäfs zuerst als Übersetzung der Mandata und Similitudines in der Mitte des 2. Jahrhunderts, welcher die Übersetzung der Visiones später folgte. Die Versio vulgata verlegte er in den Anfang des 3. Jahrhunderts. Lipsius [6] wider-

[1] Über eine in Deutschland bisher unbekannte Fälschung des Simonides, Theol. Litt.-Ztg. 1887, 147—151.

[2] Zum griechischen Pastor Hermä, Theol. Qu.-Schr. 70 (1888) 51 bis 71 (mit Abdruck des Hilgenfeldschen Schlusses).

[3] A. a. O. 25—29.

[4] Zu dem griech. Texte des Hermashirten, Ztschr. f. wiss. Theol. 36, 2 (1893) 438—440.

[5] De versionibus pastoris Hermae latinis, Acta seminarii philologici Erlangensis 1884, 399—477. Die ersten 32 Seiten erschienen auch als Inauguraldissertation, Erlangen 1884, und das Ganze separat, Erlangen 1884, 86 S.

[6] Theol. Litt.-Ztg. 1885, 281—284.

sprach diesen Resultaten, insbesondere der Bestimmung des Verhältnisses zwischen den beiden Übersetzungen, die sicher nicht auf einer genügenden Grundlage beruhen, da Haufsleiter nur das fünfte Gleichnis zum Vergleiche herangezogen hat. Die Frage kann erst auf Grund handschriftlicher Studien entschieden werden. Die Ansicht von Ph. Thielmann [1], dafs die Versio palatina in Afrika am Ende des 3. oder am Anfang des 4. Jahrhunderts entstand, ist von K. Sittl [2] beanstandet worden, der dagegen geltend machte, dafs die Übersetzungslitteratur nicht in die übliche Schablone der historischen Grammatik passe. Die einzige bisher bekannte Handschrift der Palatina (cod. Vatic. Palat. 150) wurde von Funk [3] neu verglichen; er teilte die von Dressel nicht verzeichneten Lesarten mit und hob die Stellen hervor, in welchen der Dressel-Gebhardtsche Text eine offenbare Verbesserung erfährt. Harnack [4] hat aber Kenntnis von einer zweiten römischen Handschrift, über die er sich nicht näher äufsert. Viel zahlreicher sind die Handschriften der Versio vulgata. Zu den 16, die v. Gebhardt in der Leipziger Ausgabe aufzählt, sind noch 2 hinzugekommen: cod. Genovef. Bl. 44 [5] und der cod. 128 des Musée Plantin in Antwerpen, beschrieben von H. Delehaye [6]. O. v. Gebhardt hat noch mehrere neue aufgefunden und kollationiert [7].

4. Die litterarhistorische Untersuchung lehnte zunächst die Teilungshypothese Hilgenfelds (vgl. I, 63) ab. Die Einheit des Verfassers wurde von A. Link [8] und P. Baumgärtner [9]

[1] Archiv f. latein. Lexicogr. 2 (1885) 176 f.

[2] Jahresber. f. Alt.-Wiss. 17, 2 (1889) 35.

[3] Zur versio palatina des Pastor Hermae, Ztschr. f. die österr. Gymn. 36 (1885) 245—249.

[4] Gesch. der altchr. Litt. 1, 51.

[5] La version lat. du pasteur d'Hermas, Biblioth. de l'école d. chartes 46 (1885) 372.

[6] Un manuscrit de l'ancienne version latine du pasteur d'Hermas, Bullet. critique 1894, 14—16.

[7] Vgl. Harnack a. a. O.

[8] Die Einheit des Pastor Hermae, Marburg 1888, II u. 47 S.

[9] Die Einheit des Hermasbuchs, Freiburg 1889, VI u. 95 S.

aus der Einheit der Sprache und des Stiles, aus dem Zusammenhang der einzelnen Teile der Schrift untereinander, dem einen alles beherrschenden Zwecke, den Selbstangaben über Plan und Disposition so schlagend nachgewiesen, dafs ihre Beweisführung allgemeine Anerkennung (Bardenhewer, Krüger, Harnack, Batiffol u. a.), Hilgenfelds[1] Selbstverteidigung aber keinen Anklang fand. Die Kontroverse über die Einheit des Verfassers wurde aber nunmehr ersetzt durch die Frage nach der Einheitlichkeit der Schrift. Baumgärtner hat letztere in Abrede gestellt und den Nachweis versucht, dafs das Buch zuerst zwei selbständige Schriften darstellte, die Visiones auf der einen, die Mandata und Similitudines auf der andern Seite. Harnack[2] ist Baumgärtner beigetreten, hat aber die Entstehungsstadien des jetzigen Hermasbuches noch vermehrt, indem er die 4 Visionen in zeitlichen Abständen (zuerst der Kern der 2. Vision, dann die Visio 1—3, endlich die 4 miteinander verbundenen Visionen) entstehen läfst, den 2. Teil mit Sim. 8 schliefst und für die Hinzufügung der zwei letzten Gleichnisse nochmals zwei Redaktionen fordert. Er läfst es aber unentschieden, ob die verschiedenen Stufen des Werkes im eigentlichen Sinne des Wortes publiziert wurden, bevor das ganze Werk in seiner jetzigen Form vorlag, mit Ausnahme des Kernes von Vis. 2, des fliegenden Blattes mit der befreienden Offenbarung der göttlichen Vergebung im Hinblick auf die grofse kommende Trübsal. Diese Auffassung stützt sich auf die Beobachtung litterarischer und inhaltlicher Gegensätze zwischen einzelnen Teilen der Schrift, die man nicht als erkünstelt betrachten darf, weil sie zum Teil sehr fein sind. Wenn damit nur gesagt werden soll, dafs das umfangreiche Buch nicht aus einem Gufs ist, so kann das kaum abgelehnt werden. Schwierig ist es aber, die verschiedenen Stadien vor der definitiven Redaktion mit Sicherheit festzustellen; denn es mufs dabei mit einer Unbekannten operiert werden, näm-

[1] Ztschr. f. wiss. Theol. 32 (1889) 363—373.
[2] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 257—267.

lich dem litterarästhetischen Mafsstabe, den der Verfasser handhabte. Ich erachte es nicht als erwiesen, dafs nach Vereinigung der Visionen mit dem eigentlichen Ποιμήν das 8. Gleichnis den Schlufs bildete, nachher das 9. hinzugefügt und endlich erst die vorliegende Gestalt durch Bereicherung der vorausgehenden Redaktion mit dem 10. Gleichnisse erzielt wurde. Dieser Entstehungsgang ist an sich sehr kompliziert und darum von vornherein unwahrscheinlich. Eine wichtige Stütze erhielte Baumgärtners Auffassung, wenn nachgewiesen oder wahrscheinlich gemacht werden könnte, dafs in den δύο βιβλαρίδια, die in Vis. II, 4, 3 erwähnt werden, sich eine Spur der zwei früher selbständigen Teile des jetzigen Ποιμήν erhalten hat. Diese Angabe ist weder von Baumgärtner noch von Harnack in Betracht gezogen worden.

5. Mit dieser ganzen Frage hängt nun die weitere über den Verfasser und die Zeit des Hermasbuches intim zusammen. Auf Grund der bekannten Aussagen des Muratorischen Fragments und des Catalogus Liberianus halten Baumgärtner, Bardenhewer, Harnack, Batiffol mit den meisten früheren Autoren an Hermas, dem Bruder des Bischofs Pius von Rom (135/140 c. bis 155), fest, während G. Krüger mit Ewald, Zahn, Caspari u. a. das Buch um das Jahr 100 entstehen läfst. Dieser Ansatz ist aber durch den historischen Hintergrund des Buches vollständig ausgeschlossen, und Harnack hat ihm die kräftigste Stütze genommen. Da in Vis. II, 4, 3 Clemens von Rom als Zeitgenosse des Verfassers erwähnt wird, so war man bei der späteren Zeitbestimmung genötigt, hier eine Fiktion anzunehmen. Durch die Annahme der successiven Entstehung des Buches entgeht nun Harnack dieser Konsequenz, indem er den Kern der 2. Vision vor 110 geschrieben sein und die einzelnen Teile in der Zwischenzeit bis 140 entstehen läfst. Auch die Angaben des Hermas über seine Familienverhältnisse läfst Harnack für historisch (gegen Bardenhewer), und J. R. Harris[1],

[1] Hermas in Arkadia, Journal of the society for biblical literat. 1887, 69—83.

dem Robinson[1] beistimmt, hat sogar auf Grund von Sim. IX, 1, 4 Arkadien als die Heimat des Hermas hingestellt.

So unsicher noch vieles in dem Gesagten ist, abzulehnen ist auf jeden Fall nicht blofs die Ansicht von J. Haufsleiter[2], wonach die Visionen erst am Ende des 2. Jahrhunderts dem Buche des Bruders des römischen Bischofs hinzugefügt wurden, um dessen gesunkenes Ansehen zu heben, sondern auch die neueste Hypothese von F. Spitta[3]. Dieser erblickt in dem Hirten ein ursprünglich jüdisches, vielleicht schon unter Claudius verfafstes Prophetenbuch, das um 130 christlich überarbeitet wurde. Die Auffassung, die nach Krüger[4] den jüdischen Elementen im Christentum des Hermas gerecht wird, erscheint mir als eine durchaus verfehlte Anwendung der Kategorie der „von den Christen angeeigneten und zum Teil bearbeiteten jüdischen Litteratur" (Harnack) auf ein Buch, dessen ursprünglich jüdischer Charakter durch kein einziges äufseres Mittel erkannt und innerlich schlechterdings unfafsbar ist. Spitta hat daher auch keine befriedigende Antwort darauf gegeben, was diese jüdische Urschrift bezweckte. Dafs das Verhältnis des Hermas zu dem Jakobusbrief und andern neutestamentlichen Schriften sich Spitta wesentlich anders darstellt, versteht sich bei seiner Hypothese von selbst, gereicht aber seiner Auffassung nicht zum Vorteil. Die ganze Interpolationshypothese widerlegt sich schon durch die absolute Willkür, die bei dem Interpolator vorauszusetzen ist, wie die S. 339—341 gegebene Übersicht der christlichen Interpolationen beweist. Aufserdem mufste Spitta noch zur Hypothese greifen, dafs der Anfang fehle und dafs mehrere Stücke nicht mehr an ihrem ursprünglichen Orte stehen. Bei einer sorgfältigen Nachprüfung ist darum auch Funk[5] zum Ergebnis gekommen,

---

[1] A collation of the Athos codex etc. 30—36.

[2] De versionibus pastoris Hermae latinis, a. a. O. 473 f.

[3] Studien zum Hirten des Hermas, Zur Gesch. u. Litt. des Urchristentums 2 (Göttingen 1896) 241—437.

[4] Nachträge 12.

[5] Die Einheit des Hirten des Hermas, Theol. Qu.-Schr. 81 (1899) 321—360.

dafs die Beweise Spittas unzureichend sind, während hinlängliche Gründe raten, an der Einheit des Hermasbuches und seiner richtigen Überlieferung entschieden festzuhalten. Spitta hat jedoch jüngst einen gefährlichen Bundesgenossen in D. Völter[1] gefunden, der mit ihm den jüdischen Ursprung und Charakter zunächst der zwei ersten Visionen, mit denen er sich besonders beschäftigt, zu erweisen sucht, sodann aber auch der 3. und 4. Vision sowie der Grundlage der Mandata und Similitudines. In der Begründung dieser Ansicht will aber Völter seine eigenen Wege gehen, und diese führten ihn zu folgenden Aufstellungen: Die Frau in den zwei ersten Visionen ist die Sibylle von Cumae, und wenn sie am Schlusse in dem Gespräch zwischen Hermas und dem Jüngling mit der Kirche identifiziert wird, so folgt daraus, dafs dieses Gespräch ein späterer Zusatz ist. Clemens von Rom ist auf Grund von Visio II, 4, 3 zum Verfasser des 1. Clemensbriefes gestempelt worden; er war überhaupt kein Christ, sondern ein römischer Judenproselyt und stehe darum mit vollem Unrecht in der römischen Bischofsliste. Beweis dafür sei eine jüdische Clemensschrift, von der jedenfalls ein umfangreiches Stück noch relativ intakt in den Pseudo-Clementinen stehe. Die zwei ersten Visionen sind in der Zeit Domitians entstanden und setzen das 4. Buch Esra voraus. Alles endlich, was in den Visionen christlichen Charakters ist, beruht auf Interpolationen. Diese ausschweifende Hypothesenkonstruktion widerlegt sich selbst. Schliefslich erklärt der Verfasser noch, dafs wir es hier nicht mit einer streng jüdischen Litteratur zu thun haben, sondern mit einer Proselytenlitteratur, welche die historisch-nationale Eigentümlichkeit und Beschränktheit des Judentums abgeworfen hat, deren religiöser Standpunkt universalistisch ist und die vom Gesetze nur eine strenge, wenn auch „natürlich" etwas jüdisch gefärbte Moral festgehalten hat!

---

[1] Die Visionen des Hermas, die Sibylle und Clemens von Rom. Ein Beitrag zur Gesch. der altchr. Litt., Berlin 1900, 54 S.

6. Das Verhältnis des Hirten des Hermas zur Heiligen Schrift und zu den übrigen urchristlichen Litteraturdenkmälern war in der Leipziger Ausgabe wesentlich erschöpfend dargelegt worden. Die Berührungen mit dem 4. Buch des Esdras und dem Jakobusbriefe hat P. Baumgärtner[1] ausführlicher erörtert und gezeigt, dafs sie sich durch alle drei Teile desselben relativ gleichmäfsig hindurchziehen. Die infolge der Auffindung der Apostellehre entstandene Kontroverse, welcher von beiden Schriften die Priorität zukomme, wurde schon oben besprochen. C. Taylor[2] hat das Verhältnis zu den Evangelien neu untersucht und ist zu dem Resultate gekommen, dafs der Hirte als Zeuge für alle vier kanonischen Evangelien anzusehen ist. Diese Ansicht wurde jedoch von Th. Zahn[3], H. Holtzmann[4], M. van Manen[5] u. a. abgelehnt.

7. Eine vollständige, den heutigen Bedürfnissen entsprechende Untersuchung der Theologie des Hirten besitzen wir noch nicht; denn die Darstellung von E. Hückstädt[6] beruht zum gröfsten Teil auf dem Kommentar Harnacks in der Leipziger Ausgabe und auf Zahns Monographie (1868) und besitzt keinen selbständigen Wert. Für die Dogmengeschichte des Urchristentums liegt der Hauptwert des Hermasbuches in seiner theologischen Ethik. Darauf hat F. J. Winter[7] hingewiesen und dargethan, dafs das Interesse des Hirten sich weniger auf die objektive Vermittlung des Heils als auf den subjektiven Heilsprozefs und dessen Forderungen an den einzelnen Christen beziehe. Als Ausgangspunkte der Ethik des Hirten betrachtet

[1] A. a. O. 78—85.

[2] The witness of Hermas to the four gospels, London 1892, VIII u. 149 S.; Hermas and the four gospels, The classical Review 7 (1893) 200 f.

[3] Theol. Litt.-Bl. 1892, 268—270.

[4] Theol. Litt.-Ztg. 1893, 228—230.

[5] Hermas als getuige voor de kanonieke Evangelien, Theol. Tijdschr. 27 (1893) 180—194.

[6] Der Lehrbegriff des Hirten, ein Beitrag zur Dogmengesch. des 2. Jahrh., Anklam 1889, 66 S.

[7] Sittliche Grundanschauungen im „Hirten“ des Hermas, Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 5 (1884) 33—46.

Winter die Begriffe Leben, Heil, Taufe, Gesetz, welch letzteren Hermas mit dem der Welt verkündigten Sohn Gottes identifiziere. R. Schenk[1] findet die Rechtfertigungslehre des Hirten ungenügend; ergiebiger sind seine Aussagen über das Menschenwesen, die Sünde, die Erneuerung nach ihrer objektiven und subjektiven Seite und das christliche Leben in seiner empirischen Gestaltung. Nach Schenks Erklärung[2] von Sim. V, 3, 2 f., worin Ritschl, Lipsius, Harnack, Hilgenfeld die Lehre von dem überschüssigen Verdienste ausgesprochen sahen, spricht Hermas an dieser Stelle von der höheren Stufe des neuen Lebens, die in reichem, aus sich heraustretenden, werkfreudigen Thun den Lebensratschlufs Gottes praktisch verwirkliche; ein christliches, aber durch Werke sich nicht bethätigendes Leben sei nach Hermas ganz bedeutungslos. Die Christologie des Hermas endlich behandelte A. Link[3]. Mit Recht hält er an der Identifizierung des Sohnes Gottes mit dem Heiligen Geiste in dem Hirten fest. Er weist aber die Meinung ab, dafs der Sohn-Geist nach Hermas zugleich der oberste der Erzengel ist. Dieser ist auch nicht identisch mit dem Erzengel Michael, noch lehrt Hermas einen Erzengel Christus, der im Fleische erschienen und nachher zum Sohne Gottes adoptiert worden sei, wie A. Hilgenfeld glaubte. Link hält es vielmehr für wahrscheinlich, dafs Hermas unter dem σεμνότατος ἄγγελος den erhöhten Menschen Jesus verstand, in dem der Sohn-Geist Wohnung nahm und den Gott, weil er dem Geiste in sündlosem Wandel diente, in die Gemeinschaft mit sich und dem Geiste erhob und an die Spitze der Erzengel stellte. Das Erlösungswerk setzte sich nach Hermas aus einer dreifachen Thätigkeit des Sohnes Gottes zusammen, der Anordnung der Engelhut zum Schutze

---

[1] Zum ethischen Lehrbegriff des Hirten des Hermas, Jahresber. des Realgymn. zu Aschersleben 1886, 3—35. 4⁰.

[2] Zur angeblichen Lehre des Hirten des Hermas vom überschüssigen Verdienst, Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 6 (1885) 407—413.

[3] Christi Person und Werk im Hirten des Hermas, Marburg 1886. 61 S. — A. Ribagnac, La christologie du pasteur d'Hermas, Paris 1887, blieb mir unzugänglich.

des Volkes Gottes, der Befreiung desselben von der Sünde und der Verweisung der Christen auf die Pfade des Lebens durch die Mitteilung des göttlichen Gesetzes. Sowohl die Christologie als die Erlösungslehre des Hirten weisen also bedeutende Schwächen und Irrtümer auf. U. Benigni[1] ist es leider nicht gelungen, diese Irrtümer als nicht vorhanden nachzuweisen. Wer übrigens einen solchen Beweis versuchen will, mufs die Litteratur des Gegenstandes besser beherrschen und es mit den Aussagen des Autors, der verteidigt werden soll, ernster nehmen, als in diesem Falle geschah.

§ 7. Papias von Hierapolis und die alten Presbyter.

1. Die Fragmente des grofsen Werkes des Papias sind um zwei kleine, aber wichtige Referate bereichert worden, die C. de Boor[2] in einer auf der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes beruhenden kirchenhistorischen Epitome des cod. Barocc. 142 gefunden hat. In dem ersten heifst es, dafs Johannes und Jakob, sein Bruder, von den Juden getötet wurden. Das zweite berichtet über einige Wunder und behauptet, die von Christus Auferweckten hätten bis zu Hadrians Zeiten gelebt. Auf Grund dieses chronologischen Verweises hatte schon Bardenhewer[3] bemerkt, dafs die Schrift des Papias nach Hadrians Tod (138) anzusetzen sei, während Krüger[4] sie noch in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts geschrieben sein liefs. Nach Harnack[5] fällt die Abfassung zwischen 140(145)—160, da mit Rücksicht auf das neue Fragment von de Boor die Jahre 120—140 nicht mehr in Betracht kämen. Diese Datierung stützt sich auch auf Harnacks Meinung in Bezug auf die alten Presbyter des Irenäus, die wir gleich zur Sprache bringen werden. Das Geburts-

[1] Il Pastore di Herma e la ipercritica protestante, Bessarione, anno 4, vol. 6 (1899) 233—248.

[2] Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengesch. des Philippus Sidetes, Texte u. Unt. 5, 2 (1888) 165—184.

[3] Patrologie 77. [4] Gesch. der altchr. Litt. 30.

[5] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 356—358.

jahr setzt er um das Jahr 80 an; das Todesjahr ist unbekannt. Als Schriftsteller ist also Papias für die Mitte des 2. Jahrhunderts in Rechnung zu bringen. Zu den Zeugen seiner Überlieferungsgeschichte, die Harnack [1] gesammelt hat, wäre der Armenier Vardan Vardapet (12. Jahrh.) hinzuzufügen, bei dem Conybeare [2] eine Spur des Papias zu finden glaubt. Dieses Zeugnis ist aber sehr schwach. Nach dem Verluste seines Werkes, über dessen Hauptinhalt und Quellen Th. Zahn [3] gehandelt hat, liegt die Bedeutung des Papias hauptsächlich in seinen Angaben über ein Matthäus- und ein Markusevangelium.

2. Diese Angaben sind viel besprochen und widersprechend gedeutet worden. Die ältere, seit Schleiermacher (1832) in protestantischen Kreisen vorherrschende Meinung, dafs darin von einem Ur-Matthäus und Ur-Markus die Rede sei, wurde nochmals von A. Jacobsen [4] im Anschlufs an W. Weiffenbach (1878) vertreten, der übrigens richtig hervorhob, dafs die Übereinstimmung der Aussagen des Papias für die Sicherheit der Resultate der Evangelienkritik von hohem Werte sei. R. A. Lipsius [5] machte jedoch gleich geltend, dafs die Papiasfragmente für die Frage nach den Quellen der Synoptiker keinen Wert besitzen; denn Papias habe bereits unsere heutigen Matthäus- und Markusevangelien gelesen, da die Charakterisierung derselben bei ihm mit ihrer heutigen Gestalt durchaus nicht im Widerspruche stehe. A. Hilgenfeld [6] hat allerdings zugegeben, dafs Papias unser Markusevangelium meine, behauptet aber, dafs er das hebräische Markusevan-

[1] Gesch. der altchr. Litt. 1, 65—69.

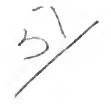
[2] Notes upon armenian sources, The Guardian, 18. Juli 1894, 1122 f. Vgl A. Harnack, Theol. Litt.-Ztg. 1894, 583—586.

[3] Gesch. des neut. Kanons 1, 2 (1889) 849—868.

[4] Die Evangelienkritik und die Papiasfragmente über Matthäus und Marcus, Jahrbb. f. prot. Theol. 11 (1885) 167—173.

[5] Auch ein Votum zu den Papiasfragmenten über Matthäus u. Marcus, a. a. O. 174—176.

[6] Papias v. Hierapolis und die neueste Evangelienforschung, Ztschr. f. wiss. Theol. 29 (1886) 257—291.



Ankündigung.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu Freiburg im Breisgau erscheinen und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN, PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN, PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. **O. BARDENHEWER** IN MÜNCHEN.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Die am 18. November 1893 ausgegebene Encyklika Leos XIII. *Providentissimus Deus* hat auch in den kirchlichen Kreisen Deutschlands freudigen, ja begeisterten Widerhall geweckt. Der oberste Lehrer und Leiter der Kirche will das Studium des Buches der Bücher einem neuen Aufschwunge entgegenführen. Er schildert in warmen Worten die Bedeutung und die Fruchtbarkeit dieses Studiums, zeichnet die Bahnen vor, in welchen dasselbe sich bewegen und entfalten soll, und richtet einen ernsten Mahnruf an die katholische Gelehrtenwelt, mit erneutem Eifer und in möglichst reicher Schar auf den Kampfplatz zu treten, um die Angriffe des modernen Unglaubens auf die Heilige Schrift zurückzuweisen.

Die früheren Kundgebungen Leos XIII. zu Gunsten des Studiums der christlichen Philosophie und des Studiums der Kirchengeschichte haben, wie der Heilige Vater selbst mit Genugthuung hervorhebt, vielerorts empfänglichen Boden gefunden und auch schon erfreuliche Früchte gezeitigt. Von dem Verlangen beseelt, dafs die Encyklika über das Studium der Heiligen Schrift nicht minder reich an Wirkung und Erfolg sein möge, haben die oben bezeichneten Vertreter der Bibelwissenschaft sich zusammengeschlossen, um ein neues Organ für wissenschaftliches Bibelstudium ins Leben zu rufen. Dasselbe nennt sich „Biblische Studien“, stellt sich ganz und voll auf den Boden der von dem höchsten Hüter des Glaubensgutes verfochtenen Lehren und Grundsätze und will mitwirken zur Hebung und Förderung des Studiums der Heiligen Schrift im katholischen Deutschland.

Es ist ein sehr weites Feld, welches die „Biblischen Studien“ in Bearbeitung nehmen wollen. Nicht blofs die eigentliche Exegese, sondern auch die biblischen Einleitungswissenschaften, die biblische Philologie, Hermeneutik und Kritik, die biblische Geschichte, Archäologie und Geographie sowie die Geschichte dieser Disziplinen wollen sie in ihren Bereich ziehen. Ebenso weit reicht aber auch der Kreis, an welchen die Herausgeber sich mit der Bitte um thätige Mitarbeiterschaft wenden. Die „Biblischen Studien“ wollen nicht blofs Beiträge aus der Feder der oben Bezeichneten und fachgenössischer Gelehrten bringen, sondern insbesondere auch jüngeren Kräften die so oft vermifste Gelegenheit zur Veröffentlichung wissenschaftlicher Arbeiten bieten.

Die „Studien“ erscheinen in der Form von Heften (gr. 8°), welche in zwangloser Folge ausgegeben werden und im Durchschnitt etwa sechs Bogen umfassen sollen. In der Regel wird jedes Heft eine in sich abgeschlossene Studie enthalten. Je 4—6 Hefte werden einen Band bilden. Jedes Heft und jeder Band sind einzeln käuflich.

(Die Titel der bis jetzt erschienenen Hefte siehe umstehend.)

Bis Januar 1900 liegen vor:

I. Band, 1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr. *O. Bardenhewer.* (X u. 160 S.) *M.* 2.50.

„... Professor Bardenhewer hat die Oberleitung der Redaktion der ‚Biblischen Studien' übernommen und mit einer Abhandlung aus seiner eigenen Feder über die Geschichte der Deutung des Namens Maria die ‚Studien' in der denkbar vorteilhaftesten Weise eröffnet.... Die methodische Behandlung eines Themas wie des von Bardenhewer gewählten ist nicht nur für Theologen, sondern auch für Philologen, Litterar- und Kulturhistoriker in hohem Grade lehrreich. Denn die Geschichte der Deutung des Namens Maria birgt ein gutes Stück der Geschichte der Marienverehrung in sich, über deren Bedeutung für die Kulturgeschichte des Mittelalters man wohl kein Wort zu verlieren braucht. — Wir wünschen den ‚Biblischen Studien' von Herzen einen gedeihlichen Fortgang!"
(Allgemeine Zeitung. München 1895. Beilage Nr. 250.)

— 2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr. *P. Schanz.* (XII u. 100 S.) *M.* 1.60.

„Die vorliegende Schrift, ein Erzeugnis aus berufenster Feder, handelt über eine Frage, die durch das kecke Vorgehen glaubensfeindlicher Forscher arg verdunkelt und verwirrt ward und daher den Verteidiger der Offenbarungsreligion dringlich auffordert, sich mit den Fortschritten der Bibelauslegung wie mit den gesicherten Ergebnissen geschichtlicher und vorgeschichtlicher Untersuchungen bekannt zu machen. Gleich ausgezeichnet durch umfassende Gelehrsamkeit wie durch Gründlichkeit, Umsicht und Genauigkeit, erfüllt sie die hochgespannten Erwartungen, welche deren Ankündigung begleiteten...."
(Litterar. Rundschau. Freiburg 1896. Nr. 4.)

— 3. Heft: **Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Prof. Dr. *J. Belser.* (VIII u. 150 S.) *M.* 3.

„Le troisième fascicule est consacré à une question exégétique du plus haut intérêt: le sens, la portée et l'époque de la défense personnelle de St. Paul dans l'épître aux Galates (1, 11 — 2, 21), et son débat avec St. Pierre au sujet des observances mosaïques.... Tout ce travail témoigne des excellents principes qui dirigent l'exégète de Tubingue, auquel la théologie, la philologie et l'histoire sont également familières." (Revue Bénédictine. Maredsous 1896. Nr. 6.)

— 4. u. 5. Heft: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr. *F. Leitner.* (XIV u. 196 S.) *M.* 3.50.

„... Sowohl der biblische als der patristische Teil sind mit großem Fleiß und reicher Litteraturkenntnis bearbeitet. Das Urteil ist stets wohl abgewogen und verdient fast durchaus Zustimmung. Der Verfasser verteidigt mit Recht die Realinspiration, lehnt aber die Verbalinspiration ab. Der Beweis aus der Schrift und aus der Patristik bietet natürlich für den Kundigen keine ganz neuen Momente, er wirkt aber durch die feinen Analysen und guten Bemerkungen über die Entwicklung des Begriffs bei den Vätern weit überzeugender als die gewöhnlichen Zusammenstellungen der Beweisstellen. Möge die Schrift zur weiteren Förderung der ‚Biblischen Studien' beitragen."
(Theolog. Quartalschrift. Ravensburg 1898. 1. Heft.)

I. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 606 S.) *M.* 10.60.

II. Band, 1. Heft: **St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr. theol. *B. Bartmann.* (X u. 164 S.) *M.* 3.20.

„... Anlage, Zergliederung und Behandlung des schwierigen Stoffes ist ebenso lichtvoll als der Richtigkeit des Gegenstandes angemessen.... Die verdienstliche Arbeit zeugt von großer Belesenheit, Combinationsgabe und richtigem exegetischen Takte des Verfassers; die Darstellung ist trotz der Schwierigkeit des behandelten Stoffes klar und deutlich, die exegetische Beweisführung scharf und gründlich, die Darlegung der gewonnenen Resultate sehr bedächtig und überzeugend. Die vortreffliche Schrift wird wärmtsens empfohlen."
(Correspondenz-Blatt für den kathol. Clerus Österr. 1898. Augustinus Nr. 4.)

— 2. u. 3. Heft: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum Massorethischen Text.** Von Dr. *A. Bludau.* (XII u. 218 S.) *M.* 4.50.

„... Die Arbeit Bludaus bildet eine Zierde der ‚Biblischen Studien'. In einem Artikel, welcher sich mit großer Anerkennung über die ‚neueren bibel-wissenschaftlichen Bestrebungen bei den Katholiken', wie sie sich in den ‚Biblischen Studien' kundgeben, ausspricht, urteilt der protestantische Exeget E. König über

vorliegende Arbeit Bludaus folgendermaſsen: ‚Ein vorzügliches Beispiel wissenschaftlicher Akribie; denn sowohl die Erforschung der betreffenden Quellen als auch die Berücksichtigung der einschlägigen Litteratur lassen nichts zu wünschen übrig, und auch die umsichtige Erwägung aller Möglichkeiten, die sich für die Beantwortung der dem Verfasser gestellten Fragen darbieten können, ist rühmenswert‘ (Luthardts Theol. Litteraturblatt 1897. Nr. 50).“

(Kölner Pastoralblatt 1898. Nr. 1.)

II. Band, 4. Heft: **Die Metrik des Buches Job.** Von Prof. Dr. *P. Vetter.* (X u. 82 S.) *M.* 2.30.

„Der klar schreibende, mit der bisherigen Litteratur über sein oft behandeltes Thema wohlvertraute Verfasser verdient um so mehr Beachtung, als schon dies erste Heft, wie mir scheint, allerlei Liebhabereien auf dem Gebiet der hebräischen Poetik oder Prosodik bündig widerlegt. . . .“

(Theolog. Rundschau. Freiburg i. Br. 1898. 5. Heft.)

„. . . Vetter hat mit seiner sorgfältigen Analyse des Hiobverses jedenfalls eine verdienstliche Arbeit geleistet. . . .“ (Theol. Jahresbericht 1897. Berlin.)

II. Band. (4 Hefte.) (XXXVI u. 464 S.) *M.* 10.

III. Band, 1. Heft: **Die Lage des Berges Sion.** Von Prof. Dr. *K. Rückert.* Mit einem Plan. (VIII u. 104 S.) *M.* 2.80.

„. . . Gegen die neuere Anschauung unternimmt es Rückert in der vorliegenden Abhandlung, mit einem bedeutenden Aufwand von Gelehrsamkeit und groſser Sachkenntnis die traditionelle Ansicht über die Lage des Sion wieder zur Geltung zu bringen und alle scheinbar dagegen sprechenden Gründe zu widerlegen. . . . Daſs diese streng sachlichen, von groſser Orts- und Sachkenntnis zeugenden und sehr scharfsinnig durchgeführten Darlegungen so manchen Anhänger der Osthügeltheorie zur traditionellen Ansicht bekehren und jedenfalls zu neuen Erörterungen über diese Frage Anlaſs geben werden, glaubt Referent als Erfolge dieser Schrift schon jetzt bezeichnen zu können.“

(Österreichisches Litteraturblatt. Wien 1898. Nr. 13.)

— 2. Heft: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. (X u. 132 S.) *M.* 2.80.

„Der Verfasser behandelt in dieser Monographie eine Frage, die er bereits in früheren Publikationen erörtert, mit gröſster Ausführlichkeit und Gründlichkeit. Die Schrift zerfällt in drei Kapitel: 1. Texterklärung, 2. die Konkordienformel, 3. Textkritik. Die Texterklärung, in der nach manchen Apologeten und Exegeten die Hauptschwierigkeit liegt, fällt ihm sehr leicht; er bleibt bei dem Wortsinn stehen; die eigentliche Lösung der Schwierigkeit bietet ihm die Textkritik, welche seine Theorie, die Visionstheorie, auf das stärkste empfiehlt. Scharfe Kritik übt er an allen entgegenstehenden Theorien. . . .

„Diese Kritik muſs namentlich in Bezug auf einzelne sehr gekünstelte dieser Konkordanzversuche als sehr zutreffend bezeichnet werden. Desgleichen müssen wir die Begründung der Visionstheorie als sehr gelungen bezeichnen, jedenfalls erscheint dieselbe in dem Lichte der Hummelauerschen Darstellung als die annehmbarste; meine Hinneigung zu derselben ist durch diese neue Schrift des Verfassers sehr verstärkt worden. . . .“

(Prof. Dr. C. Gutberlet in „Natur u. Offenbarung“. Münster 1899. 1. Heft.)

— 3. Heft: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus auf ihren wahren Werth für die Textkritik untersucht** von Dr. *N. Peters.* (XII u. 70 S.) *M.* 2.30.

„Nachdem durch die Auffindung eines beträchtlichen Teils des hebräischen Originals die Aufmerksamkeit neuerdings dem Buche Jesus Sirach zugewendet worden ist, kann die Besprechung der alten koptischen Übersetzung, die uns vollständig in einem Turiner Kodex aus dem 6. Jahrhundert erhalten ist, besonderes Interesse beanspruchen. . . . Soweit mir ein Urteil zusteht, halte ich die Übersetzungsstatistik des Verfassers für eine fleiſsige und sorgfältige Arbeit, an der die künftigen Bearbeiter des Jesus Sirach nicht vorübergehen dürfen.“

(Theolog. Litteraturbericht. Gütersloh 1898. 11. Heft.)

— 4. Heft: **Der Prophet Amos nach dem Grundtexte erklärt** von Dr. *K. Hartung.* (VIII u. 170 S.) *M.* 4.60.

„Ein ausgezeichneter Kommentar ist uns hier geboten. Philologische Akribie und sachliche Kenntnis, litterar-kritische Umsicht und biblische Orientierung reichen sich die Hand, um ein treffliches Hilfsmittel für das Studium dieses ältesten, so überaus wichtigen Propheten zu schaffen. Auch die Übersetzung ist in den Formen des dichterisch so hervorragenden Autors gut wiedergegeben.“

(Deutsche evangelische Kirchenzeitung. Berlin 1898. Litter. Beil. Nr. 13.)

III. Band. (4 Hefte.) (XLII u. 476 S.) *M.* 12.50.

gelium, wie es im Gebrauche der Ebioniten und Nazaräer bezeugt ist, im Sinne gehabt habe. Die entgegengesetzte Ansicht, die von jeher und immer bis auf Schleiermacher als selbstverständlich angesehen worden, hat Th. Zahn[1] ausführlich begründet und gegen A. Resch[2], der nochmals die Hypothese aufgestellt hatte, dafs Papias das Urevangelium als die Logia des Matthäus gekannt habe, verteidigt[3]. Er hält es auch für mehr als wahrscheinlich, dafs Papias unser viertes Evangelium gekannt hat. Es ist sehr erfreulich, dafs auch Harnack[4] sich zu dieser Ansicht bekennt und ausdrücklich feststellt, dafs Papias unsere Matthäus- und Markusevangelien gekannt hat samt den Johanneischen Schriften (Apokalypse, Evangelium und Briefe), und dafs er kein fremdes Evangelium als grundlegende Quelle für seine Schrift benutzt hat. Im einzelnen weicht seine Ansicht von derjenigen Zahns allerdings ab. In Bezug auf das Matthäusevangelium läfst er Papias sagen, dafs das hebräische Original von mehreren Übersetzern ins Griechische übertragen wurde, während Zahn, wie ich glaube, mit Recht behauptet, dafs Papias nur von mündlicher Dolmetschung spricht. Auf andere Aufstellungen Harnacks, die sich direkt auf die Evangelien beziehen, insbesondere bezüglich der Autorschaft des vierten Evangeliums, das er dem von Papias genannten Presbyter Johannes, einem palästinensischen, hellenistisch gebildeten Juden und Herrnschüler im weiteren Sinne zuschreibt, kann ich hier nicht näher eingehen, so sehr ich glaube, dafs sie katholischerseits sorgfältig geprüft werden müssen. Die Behauptung von J. Haufsleiter[5], dafs Papias nur einen Johannes gekannt habe, und zwar den Apostel Johannes, den er πρεσβύτερος nennt, stützt sich auf die Annahme, dafs in dem Fragmente bei Eusebius H. E. III, 39, 4 die

[1] A. a. O. 1, 2, 870—903.

[2] Agrapha. Aufserkanonische Evangelienfragmente gesammelt und untersucht, Texte u. Unt. 5, 4 (1889) 27, 37 etc.

[3] A. a. O. 2, 2 (1892) 790—797.

[4] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 656—700.

[5] Der kleinasiatische Presbyter Johannes vor der Kritik, Theol. Litt.-Bl. 1896, 465—468.

Worte ἢ τί Ἰωάννης eine spätere Glosse sind. Diese Erklärung ist aber von vielen Seiten bestritten worden, und auf diese billige Weise darf das Problem nicht aus der Welt geschafft werden. Die Schrift von E. H. Hall[1] über Papias und seine Zeitgenossen bespricht die wichtigsten kirchlich-religiösen Verhältnisse des 2. Jahrhunderts in edlerer populär-wissenschaftlicher Darstellung, die Schriftsteller, den Millenarismus, den Gnosticismus und das vierte Evangelium, welches er das mystische nennt, auf Grund deutscher Forschungen. Papias ist nur als die Folie des Ganzen gedacht[2]. Der textkritische Vorschlag von B. W. Bacon[3] zu dem Fragment 2, 4 des Papias stimmt trefflich mit der Auffassung von Harnack, dafs Papias hier zwei Gruppen von Herrnschülern unterscheidet, und beseitigt den Anstofs des jetzigen Textes, der beide Gruppen in gleicher Weise als τοῦ κυρίου μαθηταί bezeichnet.

3. Bekanntlich erwähnt Irenäus in seiner Schrift Adv. haereses öfters Aussprüche von alten Presbytern, deren Autorität er sehr hoch stellt. Diese Presbyter wurden vielfach als Zeitgenossen des Papias betrachtet. E. A. Abbott[4] hat nun allerdings nochmals darauf aufmerksam gemacht, dafs schon Papias Presbyter kenne, er selbst aber zu einer jüngeren Generation gehöre. Nach dem Vorgange von Lightfoot, dessen Aufstellung, dafs Mitteilungen aus den Lehren der Presbyter bei Irenäus aus dem Werke des Papias herrühren, von Zahn[5] kurz abgelehnt worden war, untersuchte Harnack[6] die Frage nach den Presbytern des Irenäus im Zusammenhange mit dem Datum seiner Geburt und gelangte zu demselben Re-

[1] Papias and his contemporaries. A study of religious thought in the second century, Boston u. New York 1899, 318 S. 12⁰.

[2] Das ist auch aus dem Index ersichtlich, nach dem von dem ganzen Buche die Seiten 3—20, 106—123, 241, 245—248 auf Papias entfallen.

[3] An emendation of the Papias fragment, Journal of the soc. for biblical liter. 1898, 176—183 (statt οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί sei zu lesen οἱ τούτων sc. ἀποστόλων μαθηταί).

[4] The „Elders" of Papias, The Expositor 1895, 333—346.

[5] A. a. O. 1, 2, 901 Anm. 1.

[6] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1 (1897) 333—340 Anm. 2.

sultate. Danach hätte Irenäus die Stellen, worin er Aussprüche seiner Gewährsmänner, die er als „Presbyter in Asien, die noch den Johannes und andere Apostel gesehen haben", oder ähnlich charakterisiert, einfach aus der Schrift des Papias herübergenommen. Die Folge davon wäre, dafs die Citationsformeln bei Irenäus (Adv. haer. II, 22, 5; V, 5, 1; 30, 1; 33, 3; 36, 1) nicht von Irenäus stammen, sondern schon in dem Werke des Papias in Bezug auf die Autoren jener Mitteilungen gestanden haben. Die Frage ist nicht ohne Wichtigkeit, weil in dieser Hypothese der Inhalt dieser Mitteilungen um eine Generation hinaufgerückt und auf die Apostelschüler im engen Sinne zurückgeführt werden mufs. Weiter müfsten diese Mitteilungen nunmehr unter die Fragmente des Papias aufgenommen werden. Ich glaube, dafs Harnack richtig gesehen hat. Seine Auffassung stützt sich auf den Unterschied der einzelnen Formeln, in denen Irenäus von den alten Presbytern spricht, und auf die Chronologie des Lebens des Irenäus selbst, wie wir sie später kennen lernen werden.

4. Wie dem auch sein mag, Papias selbst nennt nur zwei Presbyter mit Namen, Aristion und Johannes ὁ πρεσβύτερος, die er nach den Aposteln oder Herrnschülern im strikten Sinne zu einer zweiten Gruppe rechnet. Unter der Überschrift „Vom Presbyter Ariston" hat nun Conybeare[1] in einer armenischen Handschrift von Edschmiatzin den Schlufs des Markusevangeliums wahrgenommen und diesen Namen auf den von Papias genannten Aristion bezogen. Der Fund wurde vielfach besprochen von Harnack[2], Zahn[3], A. Resch[4], A. Chiap-

[1] Aristion, the author of the last twelve verses of Mark, The Expositor 1893 Okt., 241—254; The authorship of the last verses of Mark, a. a. O. 1894, 219—232; On the last twelve verses of St. Mark's gospel, a. a. O. 1895, 401—421.

[2] Theol. Litt.-Ztg. 1893, 561—564; Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 696 bis 699.

[3] Aristion, der Verfasser der letzten zwölf Verse des Markus, Theol. Litt.-Bl. 1893, 591—594.

[4] Aufsercanonische Paralleltexte zu den Evangelien, Texte u. Unt. 10, 2 (1894) 450—456.

pelli[1], J. R. Harris[2], P. Rohrbach[3], H. B. Swete[4] u. a.[5] Die meisten nehmen Conybeares Identifizierung an; A. Resch jedoch hat die unwahrscheinliche Hypothese aufgestellt, dafs in der armenischen Handschrift Ariston von Pella gemeint ist. In der Ausnutzung des neuen Fundes zu Gunsten neuer Hypothesen ist Rohrbach, dessen Darstellung recht unübersichtlich ist, am weitesten gegangen; seine wichtigen Hauptresultate wurden von in den ihm nächststehenden Kreisen teils abgelehnt teils als feststehende Resultate angenommen. Die einschlägigen Fragen fallen indes in den Bereich der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft und der Evangelienkritik.

§ 8. Die Apokryphenlitteratur.

Die Kenntnis dieser Litteratur, welche sich als ein vollständiges Pendant zur kanonischen Litteratur des Neuen Testamentes darstellt, ist in den letzten Jahren mannigfach gefördert worden. Ihre einzelnen Denkmäler gehen in Bezug auf Tendenz und Entstehungszeit allerdings weit auseinander, aber ihre Ursprünge liegen in der Zeit von 100—150, und aus diesem Grunde mögen die neuen Forschungen, die ihr gewidmet wurden, hier verzeichnet werden. Vor allem sei auf die neuen Gesamtdarstellungen[6] der neutestamentlichen

---

[1] Una nuova scoperta biblica, Nuova Antologia 3, 49 (1894) 157 bis 166.

[2] On the alternative ending of St. Mark's gospel, Journal of the society for biblical liter. 12 (1894) 96—103.

[3] Der Schlufs des Markusevangeliums, der Vier-Evangelien-Kanon u. die kleinasiatischen Presbyter, Berlin 1894, 66 S.

[4] The gospel according to St. Mark. The greek text with introduction, notes, indices, London 1898, CIII—CV. Swete giebt auch ein Faksimile der armenischen Hs.

[5] Vgl. H. Holtzmann im Theol. Jahresber. 14 (1894) 180 f.; 15 (1895) 111.

[6] Zu vergleichen sind auch mehrere Lehrbücher der neutestamentlichen Einleitung, wie z. B. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl., Freiburg 1892, 485—503; F. Trenkle, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg 1897, 368—387. — Für A. Wirth, Aus oriental. Chroniken, Frankfurt

Apokryphen von Zahn[1] und Harnack[2] hingewiesen, welche über den Bestand und die bisherige Erforschung derselben orientieren. Ihrer litterarischen Form nach zerfallen sie in Briefe, Evangelien, Apokalypsen und Apostelgeschichten.

I. Briefe.

1. Als ältester griechischer Texteszeuge für den Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus ist von W. M. Lindsay und Nicholson[3] ein Fajjumer Papyrus aus dem 4. oder 5. Jahrhundert nachgewiesen worden, aus dessen vier kleinen, wenige Worte enthaltenden Bruchstücken Nicholson den ganzen Text rekonstruiert hat. Ein merkwürdiger zweiter Texteszeuge ist während der Ausgrabungen des österreichischen archäologischen Institutes in Ephesus 1899 gefunden worden in Gestalt einer Inschrift auf dem Thürsturze eines an der Nordseite der Hafenstrafse gelegenen späten Hauses, welcher in sorgfältiger Schrift den apokryphen Briefwechsel trägt, und zwar auf der Unterseite des Thürsturzes, dem Eintretenden zu Häupten. R. Heberdey[4] hat den Text der Inschrift mit einem Faksimile des Steines und einer Transkription der Schrift mitgeteilt. Dafs dieser griechische Text nicht aus dem Syrischen stammt, sondern von Eusebius abhängig ist, beweist die geringe Anzahl von Varianten der Fassung des Eusebius gegenüber und besonders die Übereinstimmung in den Worten und in den

1894, wo einiges Einschlägige geboten wird, vgl. die Kritik von K. Krumbacher, Byz. Ztschr. 3 (1894) 607—625. Unzugänglich war mir R. H. Cowper, Apocryphal gospels and other documents relating to the history of Christ, translated, London 1897, 568 S.

[1] Gesch. des neut. Kanons 2, 2 (Erlangen 1892) 565—910.

[2] Gesch. der altchr. Litt. 1 (Leipzig 1893) 1—139 passim.

[3] The Fayoum papyri in the Bodleian library, The Athenaeum, 5. Sept. 1885, 305; 17. Okt. 1885, 506 f. Vgl. Bullet. critique 1885, 430; Harnack a. a. O. 535.

[4] Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesus 4, Jahreshefte des österr. archäol. Institutes in Wien 3 (1900) 83—96. Wiederholt aus dem Anzeiger der phil.-hist. Klasse der k. Akad. der Wiss. zu Wien vom 7. Febr. 1900, Nr. 5.

syntaktischen Konstruktionen, die zwischen zwei freien Übersetzungen aus dem Syrischen ins Griechische nicht vorhanden sein könnte. Die wichtigsten Unterschiede von dem eusebianischen Texte sind der Zusatz Οὐχαμᾶ zu Abgar, der aber durch Rufinus als ursprünglich eusebianisch nachgewiesen ist, und der bei Eusebius noch fehlende Zusatz mit dem Versprechen des Schutzes der Stadt vor ihren Feinden. Dieser Zusatz war in Edessa schon bekannt zur Zeit der Pilgerreise der Silvia Aquitana (380—385 c.). Heberdey läfst die Möglichkeit offen, dafs der Stein ursprünglich eine andere Bestimmung hatte; der Bericht der Pilgerin macht es aber wahrscheinlich, dafs wir hier einen Fall der Nachahmung der Anbringung der beiden Briefe an dem Stadtthore von Edessa vor uns haben. Über das Alter der Inschrift spricht sich Heberdey leider nicht aus und das Faksimile läfst kein sicheres Urteil zu. Innere Gründe sowie der Jotacismus und die verwilderte Orthographie schliefsen das 5.—6. Jahrhundert jedenfalls aus.

C. Schmidt[1] hat auf drei koptische Übersetzungen des Briefwechsels aufmerksam gemacht, wovon zwei in der Papyrussammlung des Erzherzogs Rainer vorliegen und auch von J. Krall[2] angezeigt wurden. Die Abgarlegende, zu welcher dieser Briefwechsel gehört, deren Entstehung wohl erst in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts fällt und deren litterarische Fortbildung in der syrischen Doctrina Addaei und in den griechischen Thaddäusakten vorliegt, wurde wiederholt, öfters auch im Zusammenhange mit den Ursprüngen des Christentums in Edessa behandelt, insbesondere von R. A. Lipsius[3],

---

[1] Bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 919. Vgl. auch Harnack a. a. O. 533—540, und Bonwetsch a. a. O. 909 (über altslavische Übersetzungen des Briefwechsels).

[2] Koptische Amulette 1. Der Brief von Christos an den König Abgar V. von Edessa, Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer 5 (1892) 114—119, kopt. Perg. 65 u. 68 (Brief Jesu), kopt. Papyr. 3151 (Brief Abgars).

[3] Die apokryphen Apostelgesch. u. Apostelleg. 2, 2 (1884) 178—200, u. Ergänzungsheft 1890, 105—108 (über die Acta Thaddaei u. die Doctrina Addaei gegen Th. Zahn; vgl. I, 75); Acta apost. apocr. 1, CVI—CX,

G. Bonet-Maury [1], L. J. Tixéront [2], J. P. P. Martin [3], J. Dashian [4], R. Duval [5], A. Carrière [6]. Jüngst hat E. v. Dobschütz [7] im Interesse seiner Untersuchung über das Christusbild von Edessa die ganze Litteratur über den Gegenstand vermerkt und 110 Belege dazu gesammelt, von denen sich viele auf die Brieflegende beziehen; aufserdem gab er den älteren lateinischen Abgartext und eine lateinisch-armenische Fassung der Abgarlegende heraus. Nirschls [8] Versuch, den Briefwechsel als echt nachzuweisen, mufs ich als eine bedenkliche Irrung bezeichnen [9].

2. Der apokryphe Schriftwechsel zwischen Paulus und den Korinthern war früher nur bekannt aus armenischen Bibelhandschriften und Lektionarien und durch den auch nur

273—288 (Ausgabe der Acta Thaddaei und eines späteren Stückes, worin der Brief Jesu beträchtlich erweitert ist).

[1] La légende d'Abgar et de Thaddée et les missions chrétienne à Edesse, Rev. de l'hist. d. relig. 16 (1887) 269—283.

[2] Les origines de l'église d'Edesse et la légende d'Abgar. Étude critique suivie de deux textes orientaux inédits, Paris 1888, 203 S. Hier (161—191) wird auch die Kreuzauffindung behandelt.

[3] Les origines de l'église d'Edesse et des églises syriennes, Paris 1889, 153 S. (gegen Tixéront; unkritisch).

[4] Zur Abgar-Sage, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenland. 4 (1890) 17—34, 144—160, 177—198; auch separat, 55 S.

[5] Histoire politique, relig. et littér. d'Edesse jusqu'à la première croisade, Paris 1892, 306 S. Separat aus dem Journal asiatique 8. Serie, 18 (1891) 87—133, 381—439; 19 (1892) 5—102.

[6] La légende d'Abgar dans l'histoire de Moïse de Khoren, Centenaire de l'école des langues vivantes 1795—1895. Recueil de mémoires publiés par les prof. de l'école, Paris 1895, 357—414. Vgl. dazu A. Burkhardt, Byz. Ztschr. 6 (1897) 426—435.

[7] Christusbilder. Untersuch. zur christl. Legende, Texte u. Unt. N. F. 3 (1899) 102—105, 158*—249*, 130**—156**.

[8] Der Briefwechsel des Königs Abgar von Edessa mit Jesus oder die Abgarfrage, Der Katholik 1896, 2, 17—40, 97—114, 193—209, 322 bis 345, 398—420.

[9] Über den apokryphen Brief des Herrn, der vom Himmel gefallen sei, vgl. H. Delehaye, Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel, Bullet. de l'acad. royale de Belgique, Classe des lettres, 1899 Febr., 171—213; auch separat, Brüssel 1899, 45 S. Beiträge dazu von G. Morin, Rev. bénéd. 16 (1899) 217, u. E. von Dobschütz, Litt.-Ctrbl. 1899, 849—851.

armenisch erhaltenen Kommentar Ephräms, der von Vetter[1] und Zahn[2] in deutscher Übersetzung allgemein zugänglich gemacht wurde. Da entdeckte S. Berger[3] den lateinischen Text in einer Handschrift der Ambrosiana (E 53 inf. s. 10) und gab ihn zusammen mit einer von Carrière angefertigten Übersetzung des armenischen Textes heraus. Eine zweite lateinische Übersetzung nahm Bratke[4] in der Bibliothek von Laon (cod. 45 s. 13) wahr; das nähere Verhältnis dieser zur mailändischen Übersetzung ist aber noch nicht festgestellt. Diese lateinischen Übersetzungen konnten schon für sich allein als Beweis gelten, dafs die Korrespondenz auch in griechischer Sprache vorhanden gewesen sein mufs. Zahn hatte dies auch ohne Kenntnis der lateinischen Übersetzungen angenommen, während Harnack sich zurückhaltender äufserte, P. Vetter[5] sogar die Hypothese vertrat, die beiden Briefe seien um 200 in Syrien (Edessa) verfafst worden als Streitschrift gegen den Gnostiker Bardesanes von Edessa. Der griechische Ursprung ist nunmehr klar erwiesen durch die Entdeckung der Akten des Paulus in einem koptischen Papyrus durch C. Schmidt[6],

[1] Der apokryphe dritte Korintherbrief neu übersetzt und nach seiner Entstehung untersucht, Theol. Qu.-Schr. 72 (1890), 610—639 (mit einer neuen Übersetzung des armenischen Textes der Briefe).

[2] A. a. O. 594—606. Die Übersetzung ist von dem Armenier Steph. Kanajanz angefertigt und von H. Hübschmann revidiert.

[3] La correspondance apocryphe de S. Paul et des Corinthiens, ancienne version latine et traduction du texte arménien, Paris 1891, 23 S.; Separatabzug aus der Rev. de théol. et de philos. 23 (1891). Vgl. Harnack, Theol. Litt.-Ztg. 1892, 2—9; Gesch. der altchr. Litt. 1, 37—39; Th. Zahn, Der dritte Korintherbrief, Theol. Litt.-Bl. 1892, 185—187, 193—195.

[4] Ein zweiter latein. Text des apokryphen Briefwechsels zwischen d. Apost. Paulus u. den Korinthern, Theol. Litt.-Ztg. 1892, 585—588.

[5] In dem Aufsatze: Der apokryphe dritte Korintherbrief, Litt. Rdschau 1892, 193—198, und in der S. 121 Anm. 2 zu nennenden Schrift hielt er daran fest.

[6] Die Paulusakten, Neue Heidelberg. Jahrbb. 7 (1897) 117—124. Dazu Harnack, Die Entdeckung resp. Identifizierung der Πράξεις Παύλου, Theol. Litt.-Ztg. 1897, 625—629; Th. Zahn, Die wiedergefundenen Akten des Paulus, Neue kirchl. Ztschr. 8 (1897) 933—940.

auf die wir weiter unten zurückkommen; denn mitten unter den Bruchstücken der Akten steht auch die Korrespondenz des Paulus mit den Korinthern. Damit ist zugleich die Konjektur von La Croze, die nur Zahn[1] und P. Vetter[2] neu aufgenommen hatten, glänzend bestätigt. Die von C. Schmidt vorbereitete Publikation wird uns nun wohl auch eine griechische Rückübersetzung dieser Korrespondenz bringen, welche durch ihren Zusammenhang mit den Paulusakten als ein Erzeugnis der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts (etwa um 160) nachgewiesen ist[3]. Danach sind die früheren chronologischen und andern Ansätze von Vetter und Harnack[4] (ca. 200) abzuändern. Auch die Ansicht der beiden Gelehrten, dafs die Fälschung ihre Spitze gegen den Gnostiker Bardesanes richtete, mufs jetzt fallen gelassen werden: ein Beweis, wie schwierig es ist, mit Hypothesen das Richtige zu treffen, und eine Mahnung zu gröfster Vorsicht. Das gilt auch von Vetters[5] Versuch, einen rabbinischen Midrasch als Nebenquelle des Briefwechsels neben den Paulusakten zu erweisen, die von dem Redaktor der Briefe um das Jahr 200 benutzt worden wäre, und von der Folgerung, die er daraus zieht, die Veröffentlichung dieser antibardesanitischen Schrift müsse auf judenchristliche Kreise in Edessa zurückgehen! Bevor diese Hypothesen durch sichere Kenntnisse ersetzt werden können, mufs feststehen, welcher Art die Verbindung des Briefwechsels mit den Acta Pauli ist. Nach dem Vorgange des Russen M. Muretow[6] hat A. Berendts[7]

---

[1] Gesch. des neut. Kanons 2, 2 (1892) 606—611.

[2] Der apokryphe dritte Korintherbrief, Tübingen 1894, 13—17. Die von ihm vorgenommene Modifikation der Hypothese Zahns hat sich aber nicht bestätigt. Vetter handelt hier auch von allen übrigen Fragen, die mit dem Apokryphum zusammenhängen (100 S. 4°).

[3] A. Harnack, Über die jüngsten Entdeckungen u. s. w., Preufs. Jahrbb. 92 (1898) 203—206. [4] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 506—508.

[5] Eine rabbinische Quelle des apokryphen dritten Korintherbriefes, Theol. Qu.-Schr. 77 (1895) 622—633.

[6] Über den apokryphen Briefwechsel des Apostels Paulus mit den Korinthern, Theol. Bote 1896 Juli u. August.

[7] Zur Christologie des apokryphen 3. Korintherbriefes, Abhandl., Alex. von Oettingen gewidmet, München 1898, 1—28.

der Christologie des apokryphen Korintherbriefes eine nähere Untersuchung gewidmet. Er bezeichnet sie als den reinsten Typus der „pneumatischen Christologie“ des 2. Jahrhunderts, die auch im 2. Clemensbrief und im Hirten des Hermas vertreten sei. Die eingebürgerte Auffassung, daſs Hermas der beste Vertreter der „adoptianischen Christologie“ sei, wird demzufolge von ihm bekämpft. Eine umfassende Darstellung des Lehrbegriffs des Apokryphums, insbesondere seiner Anschauung vom Werke Christi, worin die Lehre des Irenäus präformiert erscheine, stellt er in nächste Aussicht.

3. Für den gefälschten Laodicenerbrief sei auf Zahns[1] und Harnacks[2] Ausführungen verwiesen. Der arabische Text, auf den E. Bratke[3] in dem Codex arab. 80 der Pariser Nationalbibliothek aufmerksam gemacht hatte, wurde bald nachher durch Carra de Vaux[4] herausgegeben. Er ist aus dem lateinischen Text geflossen, bietet aber keine wesentlichen Varianten. Bezüglich des Briefes an die Alexandriner, den schon das Muratorische Fragment neben dem Laodicenerbrief nennt, gehen Zahn[5] und Harnack[6] weit auseinander. Zahn[7] hat recht, wenn er seine Vermutung, daſs in dem Sacramentarium und Lectionarium Bobbiense ein Stück des sonst ganz verschollenen Briefes vorliege, „vielleicht allzu verwegen“ nennt, wenn auch Harnack den Ursprung dieser seltsamen Perikope nicht genügend erklärt hat. Die Anklänge an die Apostellehre sind auffallend, und das Ganze entfernt sich so sehr von paulinischer Denkart, daſs wir kein Recht dazu haben, den Brief an die Alexandriner für ein plumpes Machwerk anzusehen.

---

[1] Gesch. des neut. Kanons 2, 2, 566—585.

[2] Gesch. der altchr. Litt. 1, 33—37.

[3] Notiz zu einer arabischen Version des Laodicenerbriefes, Ztschr. f. wiss. Theol. 37 (1894) 137 f.

[4] L'épître aux Laodicéens en arabe. Texte et explication, Rev. biblique 5 (1896) 221—226.

[5] A. a. O. 586—592. [6] A. a. O. 33.

[7] A. a. O. 1, 1, 277.

II. Evangelien.

1. Vielleicht das älteste Fragment eines nichtkanonischen Evangeliums hat G. Bickell[1] in dem kleinen Bruchstück eines Papyrus der Sammlung des Erzherzogs Rainer entdeckt, das von dem Entdecker, Harnack[2], K. Wessely[3] und Th. Zahn[4] eingehend untersucht wurde. Bickell veröffentlichte ein Faksimile[5] des Fragments, das Mark. 14, 26—30 (aber ohne Vers 28) entspricht, und hat die Lesung desselben erst 1892 definitiv festgestellt[6]. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dafs es eine blofse Verkürzung des Markustextes ist; vielleicht stammt es aus einer Homilie oder sonstigen Abhandlung. Für letzteres traten Nösgen und Th. Zahn ein, und man wird zugeben, dafs das von Wessely bestimmte Alter des Papyrus (3. Jahrhundert) diese Hypothese nicht ausschliefst. Harnack[7] glaubt hingegen darin die älteste Fassung erblicken

[1] Ein Papyrusfragment eines nichtkanonischen Evangeliums, Ztschr. f. kath. Theol. 9 (1885) 498—504, 560*; vgl. 10 (1886) 208 f. Zu Bickells Aufsatz nahmen gleich Stellung Harnack in d. Theol. Litt.-Ztg. 1885, 277—281; K. F. Nösgen, Das angebliche Papyrusfragment eines akanonischen Urevangeliums, Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 6 (1885) 462—470 (gegen Bickell u. Harnack); Hilgenfeld, Kein neuentdecktes Evangelium, Ztschr. f. wiss. Theol. 29 (1886) 50—58 u. a. Das Fragment selbst war zuerst durch J. Karabacek, Österr. Monatsschr. f. den Orient 10 (1884) 172 als Fragment des Matthäusevangeliums erwähnt worden. Diese vorläufige Mitteilung veranlafsten Bickell zur näheren Untersuchung des Papyrus. Karabacek a. a. O. 11 (1885) 138 stimmte ihm bei.

[2] Das Evangelienfragment von Fajjum, Texte u. Unt. 5, 4 (1889) 481—497; Gesch. der altchr. Litt. 1, 6.

[3] Über das Zeitalter des Wiener Evangelienpapyrus, Ztschr. f. kath. Theol. 11 (1887) 507—515, mit Zusatz von G. Bickell 516.

[4] Gesch. des neut. Kanons 2, 2 (1892) 780—790.

[5] Das nichtkanonische Evangelienfragment, Mitteil. a. d. Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer 1 (1887) 53—61; Zum Evangelienfragment Raineri a. a. O. 2—3 (1887) 41 f.

[6] Ein letztes Wort über das Papyrusevangelium, a. a. O. 5 (1892) 78—82. Diese Fassung auch bei Nestle, Novi Testam. supplem., Leipzig 1896, 67.

[7] Über die jüngsten Entdeckungen u. s. w., Preufs. Jahrbb. 92 (1898) 199.

zu dürfen, in welcher der Inhalt der betreffenden Stelle unserer Evangelien aufgezeichnet wurde. Die Kürze des Fragments läfst keine sichere Entscheidung zu. Jüngst hat Harnack[1] auch die Hypothese ausgesprochen, dafs das Fragment zu dem Hebräer- oder Ägypterevangelium gehöre. Ähnlich hatte sich schon früher A. Chiappelli[2] geäufsert.

2. Weit gröfseres Aufsehen als das Fajjumer Evangelienfragment erregte in jüngster Zeit der Fund von B. P. Grenfell und A. S. Hunt[3]. Auf einem Papyrusblatt aus dem 3. Jahrhundert (?), das mit andern Fragmenten in Behnesa, dem alten Oxyrhynchos in Unterägypten, gefunden wurde, entdeckten die Genannten 8 Sprüche Jesu, von denen 3 (der 2., 3. und 5.) bisher ganz unbekannt waren. Von dem 8. Spruche bietet das Papyrusblatt nur das erste Wort und einige Buchstaben; vielleicht gehört dieser Anfang sogar zu dem 1. Spruche, wenn nämlich die ersten Herausgeber, wie P. Batiffol[4] mit Recht vermutet, die Vorderseite des Papyrus irrtümlich als Rückseite bezeichnet haben. Auf die erste Nachricht des Fundes gab man sich der Hoffnung hin, dafs Fragmente einer Quelle der kanonischen Evangelien gefunden seien; ja, man sprach sogar von der Entdeckung der Logien des Papias oder des Urmatthäus. Diese Hoffnung bestätigte sich nicht; aber auch so ist der Fund wichtig und interessant genug. Er wurde daher auch gleich eifrig untersucht, besonders in Deutschland von Harnack[5],

---

[1] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 590 Anm. 1.

[2] Studii di antica letteratura cristiana, Turin 1887, 1—19, 219—222.

[3] ΛΟΓΙΑ ΙΗCΟΥ, Sayings of Our Lord from an early greek papyrus, discovered and edited with translation and commentary by B. P. Gr. and A. S. H. With two plates, London 1897, 20 S. (Egypt exploration found).

[4] Les logia du papyrus de Behnesa, Rev. biblique 6 (1897) 501 bis 515. In B.s Hypothese müssen die Logien ganz anders numeriert werden. Auch andere Bemerkungen von Batiffol sind sehr beachtenswert, insbesondere sein Widerspruch gegen Harnack, dafs in dem 3. Logion von der Präexistenz Christi die Rede sei.

[5] Über die jüngst entdeckten Sprüche Jesu, Freiburg 1897, 36 S.; englisch in The Expositor 1897 Juni, 377—387; Juli, 401—416.

C. Clemen [1], G. Krüger [2], G. Heinrici [3], Th. Zahn [4], H. Holtzmann [5], F. Blaſs [6], O. v. Gebhardt [7], A. Jülicher [8], Joh. Weiſs [9], G. Heinrici [10], G. Esser [11], A. v. Scholz [12]; in England von J. A. Croſs [13], H. B. Swete [14], M. R. James [15], J. A. Robinson [16], J. R. Harris [17], T. F. Wright [18], H. A. Redpath [19], Berlin [20], H. D. Rawsley [21], W. Lock und W. Sanday [22], C. M. Coburn [23], E. A. Abbott [24],

[1] Die christl. Welt 1897, 702—705.

[2] Litt. Ctrbl. 1897, 1025—1028. [3] Theol. Litt.-Ztg. 1897, 449—457.

[4] Die jüngst gefundenen „Aussprüche Jesu“, Theol. Litt.-Bl. 1897, 417—420, 425—431; The recently discovered logia of Jesus, The Lutheran Church Review 1898, 168—183.

[5] Neue Sprüche Jesu, Protestant. Monatshefte 1897, 385—392, und im Theol. Jahresber. 17 (1897) 116—118.

[6] Das neue Logia-Fragment von Oxyrhynchus, Evang. Kirchenzeitg. 1897, 498—500.

[7] Deutsche Litt.-Ztg. 1897, 1281—1283.

[8] Göttinger Gel. Anzeigen 1897, 921—929.

[9] Neue Logia, Theol. Rdschau 1 (1898) 227—236.

[10] Notiz zu den λογία Ἰησοῦ, Theol. Litt.-Ztg. 1898, 229.

[11] Die neu aufgefundenen Sprüche Jesu, Der Katholik 1898, 1, 26—43, 137—151.

[12] Zu den Logia Jesu, Theol. Qu.-Schr. 82 (1900) 1—22 (treffliche Erklärung des 4. Spruches als einer Parallele, nicht Antithese zu Eccl. 10, 8 f.).

[13] The sayings of Jesus, The Expositor 1897 Okt., 257—267.

[14] The Oxyrhinchus fragment, The Expos. Times Aug. 1897, 544 bis 550, 558 f.

[15] The Contemp. Review 1897 Aug., 153—160.

[16] The Expositor 1897 Juli, 417—421.

[17] The logia and the gospels, The Contemp. Review 1897 Sept., 341—348.

[18] The new saying of Jesus, Biblioth. sacra 54 (1897) 759—770.

[19] The so-called logia and their relation to the canonical scriptures, The Expositor 1897 Juni, 224—230.

[20] The logia, The Jewish Quarterly Review 1897 Okt., 190.

[21] Sayings of Jesus; six village sermons on the papyrus fragment, London 1897, 94 S.

[22] Two lectures on the sayings of Jesus recently discovered, Oxford 1897.

[23] The recently discovered sayings of Christ, Hom. Review 1897, 505—510.

[24] The logia of Behnesa or the new „Sayings of Jesus“, The American journal of theol. 2 (1898) 1—27; erblickt in ihnen „approximate representations of words actually uttered by Our Lord“ (S. 25).

J. S. Cotton[1], G. F. Nicolassen[2], C. Taylor[3]; in Frankreich von P. Batiffol, J. Lataix[4], P. Cersoy[5], C. Bruston[6], E. Jacquier[7], E. Causse[8]; in Belgien von einem Mitarbeiter der Revue bénédictine[9]; in Holland von C. H. van Rhyn[10]; in der Schweiz von H. Trabaud[11]; in Italien von A. Chiappelli[12]; in Amerika von M. W. Jacobus[13]. Alle Genannten fast ohne Ausnahme stimmen darin überein, dafs die Logia in dieser Form von dem Herrn nicht gesprochen wurden, sondern einer sekundären Tradition angehören; nur Clemen brachte sie in Beziehung zu den bekannten Logia des Papias. In der näheren Bestimmung ihres Ursprunges gehen die Ansichten noch weit auseinander. Hier nur einige Beispiele. Heinrici, Swete u. a. erblickten in ihnen eine von den kanonischen Evangelien unabhängige Fassung der lebendigen Überlieferung. Zahn führte sie auf das Evangelium der Ebioniten zurück,

---

[1] Latest views of the logia, Biblia 1898, 315—318.

[2] The logia of Jesus, The Presbyterian Quarterly 1898, 93—97.

[3] The Oxyrhynchus Logia and the apocryphal Gospels, Oxford 1899 (führt sie auf das Ägypterevangelium zurück).

[4] Une nouvelle série d'agrapha, Rev. d'hist. et de littér. relig. 2 (1897) 434—438.

[5] Un mot sur la deuxième sentence du papyrus découvert en 1897 à Behnesa, L'Univ. cathol. N. S. 28 (1898) 150—153; Quelques remarques sur les Logia de Behnesa, Rev. biblique 7 (1898) 415—420 (gute Konjekturen).

[6] Les paroles de Jésus récemment découvertes en Egypte et remarques sur le texte du fragment de l'évangile de Pierre, Paris 1898, 19 S.

[7] Les sentences de Jésus récemment découvertes, L'Univ. cathol. N. S. 25 (1897) 562—572; Les „sentences de Jésus" découvertes à Behnesa, a. a. O. 30 (1899) 161—183; Mélanges de littérat. et d'hist. relig. publiés à l'occas. du jubilé episc. de Msgr de Cabrières 1 (1899) 49—79.

[8] Les nouveaux logia de Jésus, Paris 1898, 67 S.

[9] D. R. J., Sentences de Jésus, Rev. bénéd. 14 (1897) 433—439.

[10] Nieuwe „woorden von Jezus", Theol. Studiën 15 (1897) 403—413.

[11] Les nouvelles paroles de Jésus, Rev. de théol. et de philos. 31 (1898) 79—84.

[12] Le nuove parole di Gesù scoperte in un papiro egizio, Nuova Antologia Serie 4, 71 (1897) 524—534.

[13] The newly discovered sayings of Jesus, Hartf. sem. record 1897 Aug., 5—17.

während G. Esser nur an ebionitische oder enkratitische Kreise denkt. Die Herausgeber dachten an das Hebräer- oder Ägypterevangelium. Harnack faſst sie als Excerpte aus dem Ägypterevangelium auf, und diese Ansicht hat eine beachtenswerte Stütze gefunden durch Robinsons Wahrnehmung weiterer Spuren der neuen Logia bei Clemens von Alexandrien. Batiffol hat aber Harnacks Hypothese, die seitdem von vielen andern angenommen wurde, mit beachtenswerten Gründen bekämpft und auf das Hebräerevangelium zurückgegriffen; Bruston hat das Petrusevangelium als Quelle vorgeschlagen. Das Fragment ist leider auch zu kurz, um das Ganze, wozu es gehörte, mit Sicherheit erkennen zu lassen[1]. Nach Causse wäre dies eine Sammlung, die um 200 in Alexandrien entstand und je drei dieser Sprüche aus dem Hebräer- und aus dem Ägypterevangelium geschöpft hätte. Redpath faſst sie auf als Aussprüche, die von den Anklägern Jesu vor dem Synedrium als Beweismittel angeführt worden und in irgend einem apokryphen Evangelium standen. Andere wiederum, wie Jacquier, glauben darin Überreste einer Sammlung von Sprüchen Jesu, die von einem Judenchristen angelegt wurde, erblicken zu müssen; G. Esser glaubt sogar, daſs sie eine eigene Bearbeitung des Sammlers darstellen. Auf die Erforschung der einzelnen Logia, deren Fassung zu vielen Hypothesen geführt hat, kann ich nicht eingehen.

3. Ungleich günstiger war ein dritter Fund, der uns ein 60 Verse umfassendes Fragment des Petrusevangeliums schenkte. Von der Existenz dieses Evangeliums wuſste man

[1] Eine Sammlung von 62 Logia und 103 Apocrypha veranstaltete A. Resch, Agrapha. Auſsercanonische Evangelienfragmente, gesammelt u. untersucht, Texte u. Unt. 5, 4 (1889) XII u. 480 S. Dazu J. H. Ropes, Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind. Eine kritische Bearbeitung des von A. Resch gesammelten Materials, a. a. O. 14, 2 (1896) VIII u. 176 S.; The so-called Agrapha. The American journal of theol. 1 (1897) 758—776. Eine Würdigung des Wertes der Arbeit von A. Resch und seiner Hypothesen ist hier entbehrlich. Ropes läſst nur 13 oder 14 Sprüche als wahrscheinlich echte Agrapha gelten. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 18 (1897) 182 f.

durch das Schreiben des Bischofs Serapion von Antiochien an die Gemeinde von Rhossus, worin er die Lektüre desselben verbot, durch ein Referat von Origenes und die Erwähnung desselben bei Eusebius und Theodoret[1]. Ein Fragment desselben hatte sich aber nirgends vorgefunden, bis im Winter 1886/87 in einem ägyptischen Mönchsgrabe zu Akhmîm-Panopolis in Oberägypten ein Pergamentcodex ans Licht kam, in welchem U. Bouriant[2] ein grofses Fragment des genannten Evangeliums nebst zwei weiteren Fragmenten der Petrusapokalypse und des griechischen Henochbuches erkannte. Der hochwichtige Fund bildete alsbald, ähnlich wie die bisher besprochenen, den Ausgangspunkt einer umfangreichen Erforschungsarbeit, an der sich eine grofse Anzahl von Gelehrten beteiligte[3], und zwar in Deutschland: Harnack[4], Schürer[5], v. Schubert[6],

---

[1] Auf Grund dieser Zeugnisse hatten zuletzt A. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum, 4[2] (Leipzig 1884) 39—41, und Th. Zahn, Gesch. des neut. Kanons 2, 2 (1892) 742—751, davon gehandelt und letzterer dessen Abfassungszeit um 120 angesetzt.

[2] Fragments du texte grec du livre d'Enoch et de quelques écrits attribués à saint Pierre, Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire sous la direction de M. U. B. 9, 1 (Paris 1892) 93—147.

[3] Von der folgenden Bibliographie sind die populären Aufsätze ausgeschlossen. Die anonyme Schrift: Das Evangelium u. die Apok. Simon Petri. Zwei wiedergefundene Schriftwerke aus urchristl. Zeit, Münster 1893, 28 S., ist wesentlich nur Übersetzung.

[4] Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1892, 895—903, 949—965; Die neuentdeckten Bruchstücke des Petrusevang. u. d. Petrusapok., Preufs. Jahrbb. 71 (1893) 36—58; Bruchstücke des Evangel. u. d. Apok. d. Petrus, Texte u. Unt. 9, 2 (1893), 2. Aufl. 1893, VIII u. 98 S.; Gesch. der altchr. Litt. 1 (1893) 10 bis 12; 2, 1 (1897) 474 f., 622—625; Über die jüngsten Entdeckungen u. s. w., Preufs. Jahrbb. 92 (1898) 199 f.

[5] Theol. Litt.-Ztg. 1892, 609—612; 1893, 33—37.

[6] Neue Funde auf d. Gebiete der urchristl. Litter. I u. II, Die christl. Welt 1893, 7—12, 50—54; Die Composition des pseudo-petrinischen Evangelienfragments untersucht, Berlin 1893, XIV u. 196 S.; Das Petrusevangelium. Synoptische Tabelle der 5 Evangelien nebst Übersetzung u. krit. Apparat, Berlin 1893, IV u. 31 S. (ins Engl. übersetzt von J. Macpherson, Edinburg 1893, 32 S.).

H. v. Soden[1], Zahn[2], v. Gebhardt[3], Funk[4], Kihn[5], Hilgenfeld[6], E. Bratke[7], Nösgen[8], Kunze[9], Weyman[10], Krieg[11], Nestle[12], v. Wilamowitz-Möllendorff[13], E. Koch[14]; in England und Amerika: J. O. F. Murray[15], F. P. Badham[16], E. W. B. Nicholson[17],

[1] Das Petrusevangelium und die kanon. Evangelien, Ztschr. f. Theol. u. Kirche 3 (1893) 52—92.

[2] Das Evangelium des Petrus. Das kürzlich gefundene Fragment seines Textes aufs neue herausgegeben, übersetzt u. untersucht, Erlangen u. Leipzig 1893, VII u. 80 S. (Separat aus Neue kirchl. Ztschr. 4 [1893] 143—180, 181—218, mit Zusätzen.)

[3] Das Evang. u. die Apok. des Petrus. Die neuentdeckten Bruchstücke nach einer Photographie der Handschr. zu Gizeh in Lichtdruck herag., Leipzig 1893, 52 S. und 20 Tafeln (mit reichen Litteraturangaben).

[4] Fragmente des Evangel. u. d. Apok. des Petrus, Theol. Qu.-Schr. 75 (1893) 255—288.

[5] Ein patristischer Fund, Der Katholik 1893, 1, 297—301.

[6] Das Petrusevang. über Leiden u. Auferstehung Jesu, Ztschr. f. wiss. Theol. 36, 1 (1893) 439—454; Zu dem Petrusevang., a. a. O. 2, 160; Das Petrusevang., a. a. O. 2, 220—267.

[7] Neu entdeckte Stücke der jüd. und altchr. Litt., Theol. Litt.-Bl. 1892, 567—570, 575—578; Studien über die neu entdeckten Stücke u. s. w., a. a. O. 1893, 73—79, 99—102, 113—116.

[8] Der Fund von Akhmim, Evang. Kirchenzeitg. 1893, 125—128, 141 bis 144, 149—156.

[9] Das Petrusevang., Neue Jahrbb. f. deutsche Theol. 2 (1893) 583 bis 604; Das neu aufgefundene Bruchstück des sogen. Petrusevang. übers. u. beurteilt, Leipzig 1893, 48 S.

[10] Das Evang. u. die Apok. des Petrus, Blätter f. d. bayer. Gymnasialschulwesen 30 (1894) 81—89.

[11] Litteratur zum „Evang. u. z. Apok. des Petrus", Litt. Rdschau 1894, 7—10.

[12] Luk. 24, 4, Act. 1, 10 u. das Petrusevang., Evang. Kirchenbl. f. Württemberg 1893, Nr. 4.

[13] Einige Konjekturen und Bemerkungen am Schlusse seiner Abhdlg. in dem Index Scholarum von Göttingen, Sommersemester 1893, 31—33.

[14] Das Petrusevang. u. unsere kanon. Evang., Kirchl. Monatschr. 15 (1896) 311—338.

[15] Evang. sec. Petrum, The Expositor 1893 Jan., 55—61.

[16] The new apocr. literature, The Athenaeum, 17. Dez. 1892, 854 f.; Additions to the Gosp. of P., a. a. O. 13. Mai 1893, 605 f.; The origin of the P. Gospel, The Academy 44 (1893) 91—93, 111 f.

[17] The Gospel according to Peter, The Academy 42 (1892) 567.

Swete[1], Davies[2], Robinson und James[3], J. R. Harris[4], H. A. Redpath[5], J. H. Bernard[6], E. N. Bennett[7], J. H. Hall[8], L. Bradner[9], Martineau[10], C. Taylor[11], Sandys[12], W. E. Barnes[13], Th. Tyler[14], Legge[15], A. C. Headlam[16], Crofs[17], Conybeare[18]

[1] The apocr. Gospel of Peter. The greek text of the newly discovered fragment, London 1892, 15 S.; revised edition with some corrections from the Ms, London 1893; Εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον. The Akhmim fragm. of the apocr. Gospel of S. Peter edited with an introduction, notes and indices, London 1893, XLVIII u. 34 S.

[2] The Gospel and Apocr. of Peter and other discoveries, The Baptist 1893, 19, 39.

[3] The Gospel according to Peter and the Revelation of P. Two lectures on the newly recovered fragments, together with the greek texts, 2. Aufl. London 1892, 96 S. 12⁰. — J. A. Robinson, The Gospel according to Peter, New World 1894, 690—704.

[4] A popular account on the newly recovered Gospel of S. Peter, London 1893; The structure of the G. of P., The Contemp. Review 1893 Aug., 212—236.

[5] The Gospel according to Peter, The Academy 42 (1892) 544.

[6] The Gospel according to Peter, The Academy 42 (1892) 593; The Gosp. of P. and Dionys. of Alexandr., The Academy 44 (1893) 275.

[7] The Gospel according to Peter, The classical Review 7 (1893) 40—42.

[8] The newly discovered apocryphal Gospel of S. Peter, The biblical World 1893 Febr., 88—98.

[9] An important discovered of Ms (The Gospel of Peter, the Revelat. of P.), The biblical World 1893 Jan., 33—35.

[10] Dr. Martineau on the Gospel of Peter, The Academy 43 (1893) 441.

[11] Justin Martyr and the Gospel of Peter, The classical Review 7 (1893) 246—248.

[12] An emendation of the G. of P., The Academy 43 (1893) 486 (Mitteilung in der Cambridge philol. society).

[13] The Gospel of P. and the Didascalia, The Academy 43 (1893) 547.

[14] „The Lord" in the Gospel of Peter, The Academy 44 (1893) 94, 275 f.

[15] Some heretic Gospels, The scottish Review 1893, 133—162.

[16] The Akhmîm fragments, The classical Review 7 (1893) 458 bis 463.

[17] The Akhmim fragment and the fourth Gospel, The Expositor 1894 Okt., 320.

[18] Had Polycarp the Gospel of Peter in his hands, The Academy 44 (1893) 568—569.

und einige Anonymen[1]; in Frankreich: A. Lods[2], Reinach[3], Wabnitz[4], Bruston[5], P. Lejay[6], Jacquier[7], A. Sabatier[8]; in Holland: W. C. van Manen[9], D. Völter[10], Baljon[11], W. Mallinckrodt[12]; in der Schweiz: F. Vetter[13], Chapuis[14]; in Italien: Chiappelli[15], J. B. Semeria[16], E. Piccolomini[17]; in

[1] The Gospel of Peter. The Academy 42 (1892) 509; The Gospel of Petrus. The Church Quarterly Review 1893, 384—416; The Gospel according to P.. A study by the autor of supernatural Religion, London 1894, 140 S.

[2] Fragments d'évangile et d'apocalypse découverts en Egypte, Rev. de l'hist. d. relig. 26 (1892) 331—333; Evang. sec. Petr. et Petr. Apoc. quae supersunt ad fidem codicis in Aegypto nup. inventi ed. cum lat. versione et dissert. critica, Paris 1892, 61 S.; L'évangile et l'apocalypse de Pierre publiés pour la 1re fois d'après la photogr. du manuscrit de Giséh avec un appendice sur les rectifications à apporter au texte grec du livre d'Hénoch, Paris 1893, 123 S. 12⁰.

[3] L'évangile de St. Pierre, Paris 1893, 24 S. (separat aus: Républiq. franç. 1893, 5 Janv.).

[4] Les fragments de l'évangile et de l'apocalypse de St. Pierre, Rev. de théol. et des questions relig. 1893, 280—294, 353—370, 474—487.

[5] De quelques passages obscurs de l'évangile de Pierre, a. a. O. 371—880.

[6] L'évangile de Pierre, Rev. des études grecq. 6 (1893) 59—84; Le manuscrit de l'évangile de Pierre a. a. O. 267—270.

[7] L'évangile selon S. Pierre, L'Univ. cathol. 1893, 5—29.

[8] L'évangile de Pierre et les évangiles canoniques, Paris 1893, 43 S.

[9] Het evangelie van Petrus. Tekst en Vertaling, Leiden 1893, 23 S.; Het evangelie van Petrus, Theol. Tijdschr. 27 (1893) 317—333, 379—432, 517—572.

[10] Petrusevangelium oder Ägypterevangelium? Eine Frage bezügl. des neu entdeckten Evangelienfragments, Tübingen 1893, 46 S.

[11] Het evangelie van Petrus, Theol. Studiën 1894, 1—34; Het evangelie en de openbaring van Petrus. Textuitgaaf, Utrecht 1896, 20 S.

[12] Het Bericht van Serapion . . . aangaande het Pseudo-Petrus-Evangelie, waarvan onlangs een fragment in Egypt werd teruggevonden, Geloof en Vrijheid 1895, 435—455; De inhoud en de aard van het Pseudo-Petrus-Evangelie, a. a. O. 1896, 33—109.

[13] Das neuaufgefundene Evangelium des Petrus übersetzt und eingeleitet, Schweiz. Rdschau 1893, 167—176.

[14] L'évangile et l'apocalypse de Pierre, Rev. de théol. et de philos. 1893, 338—355.

[15] I frammenti ora scoperti d' un' evangelio e d' un' apocalisse di Pietro, Nuova Antologia, Serie 3, 46 (1893) 212—238.

[16] L'évangile de Pierre, Rev. biblique 3 (1894) 522—560.

[17] Sul testo dei frammenti dell' Evangelio e dell' Apocalissi del pseudo-Pietro, Rom 1899, 20 S. Separat aus den Rendiconti della

Schweden: Lundborg[1]; in Rufsland: N. Bonwetsch[2] und Seesewann[3].

Die Hauptmasse dieser Litteratur, die zum gröfsten Teil auch die Petrusapokalypse und das Henochfragment behandelt, fällt in die Jahre 1893 und 1894. Manches davon ist jetzt antiquiert und verdient keine Beachtung mehr; es ist aber auch in diesem Rahmen unmöglich, die Schriften bleibenden Wertes im einzelnen zu besprechen. Nur die Resultate der eigentlichen Forschungsarbeit seien kurz gewürdigt. Das Fragment beginnt mitten in der Leidensgeschichte, berichtet über die Verurteilung, die Kreuzigung, die Grablegung, die Auferstehung des Herrn und bricht leider mit der ersten Erscheinung des Auferstandenen ab; in der Handschrift von Akhmîm füllt es neun Seiten aus, die von Bouriant[4] und O. v. Gebhardt phototypisch wiedergegeben wurden. Aufser der Editio princeps wurden noch mehrere Ausgaben veranstaltet, unter denen die von Harnack, v. Schubert, J. A. Robinson und M. R. James, A. Lods, Th. Zahn, H. B. Swete, E. Nestle[5] hervorragen. Dafs nun dieser Text, der in der Handschrift selbstverständlich anonym vorliegt, zum Petrusevangelium gehört, ist nur von Völter, aber mit durchaus ungenügenden Gründen, in Abrede gestellt worden. Der Hauptgrund für die Identifizierung liegt in den doketisch klingenden Stellen, die

R. Accad. dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche, Serie 5ª, 8 (1899) 389 ff. (vgl. A. Harnack, Theol. Litt.-Ztg. 1900, 137—139).

[1] Det s. k. Petrusevangeliet, ett nyfunnet fragment ur en fornkristlig apokryf. Text med öfversättning och kritisk undersökning, Lund 1893; 2. Aufl. 1894, 91 S.

[2] Aus dem „Evangel. des Petrus", Mitteil. u. Nachr. f. die evang. Kirche in Rufsland 1892, 538—543.

[3] Ein neuer Zeuge für die Glaubwürdigkeit der alten Evangelien, Mitteil. u. Nachr. f. d. evang. Kirche in Rufsland 1893, 455—466.

[4] Reproduction en héliogravure du manuscrit d'Enoch et des écrits attribués à St. Pierre avec introduction de M. A. Lods, Mémoires publiés par les membres de la mission archéol. franç. au Caire 9, 3 (1893) 217—335 et 34 pl. (mit den Fragmenten der Märtyrerakten des hl. Julian, auf die ich zurückkommen werde).

[5] Novi Testam. supplem., Leipzig 1896, 68—72.

zu der Charakteristik des Petrusevangeliums von Serapion vortrefflich passen. Völters weitere Hypothese, dafs in dem Fragment ein überarbeitetes Evangelium vorliegt, nämlich das zum Ägypterevangelium umgestaltete Petrusevangelium, mufs ebenfalls abgewiesen werden. Das wichtigste Problem bezog sich auf das Verhältnis des Fragments zu unsern kanonischen Evangelien. Hier ist es nun v. Schuberts Verdienst, die Abhängigkeit des Petrusevangeliums nachgewiesen zu haben, nicht blofs von den Synoptikern, sondern auch von dem Johannesevangelium. Harnack hat das anerkannt, während er zuerst dem Petrusevangelium den Charakter einer freien evangelischen Komposition vindiziert hatte; doch hält er die Benutzung des Johannesevangeliums nicht für sicher. Die Abhängigkeit wird auch von den meisten übrigen Forschern (Lods, Zahn, Robinson u. a.), allerdings in verschiedenem Grade, zugegeben. Swete glaubt sogar, dafs es bereits eine Evangelienharmonie benutzte. Schwieriger war die Bestimmung des Verhältnisses des Fragmentes zu den übrigen urchristlichen Schriften. Für erwiesen halte ich mit Harnack und den meisten gegenüber Zahn, Kunze, Taylor, v. Schubert, dafs Justin das Petrusevangelium gekannt und insbesondere in der 1. Apologie c. 35 benutzt hat. Die Hypothese v. Schuberts, dafs hierfür die Acta Pilati die Quelle seien, ist von Kihn[1] bekämpft worden, und Harnack[2] hat ihr die Basis entzogen durch den Nachweis, dafs sich Acta Pilati vor Eusebius resp. vor dem 4. Jahrhundert nicht nachweisen lassen. Nach Harnack wäre das Petrusevangelium auch benutzt von Clemens v. Alexandrien, in der Didaskalie der Apostel, von Pseudo-Ignatius, von Ephräm in seinem Kommentar zu Tatians Diatessaron; nach Bernard noch von Cyrill von Jerusalem. Hilgenfeld hat die Benutzung des Petrusevangeliums im Barnabasbrief, Kihn umgekehrt die Abhängigkeit des Barnabasbriefes (7, 5) von dem

[1] Les découvertes récentes dans la patristique des deux premiers siècles, Compte rendu du 3e congrès scientifique international des catholiques à Bruxelles 2. Sciences religieuses, Brüssel 1895, 194—196.

[2] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1 (1897) 603—612.

Evangelium behauptet. Aus der Übereinstimmung eines kurzen Satzes der Didaskalie mit der Apostellehre (1, 3 καὶ οὐχ ἕξετε ἐχθρόν) hat Harnack sogar die Abhängigkeit der Apostellehre von dem Petrusevangelium gefolgert; andere haben das Gegenteil daraus geschlossen. Damit ist die Unsicherheit dieser Aufstellungen schon gegeben; ich habe aber auch starke Bedenken gegen eine Methode, welche auf Grund so geringfügiger Übereinstimmungen ein litterarisches Abhängigkeitsverhältnis zwischen Schriften annimmt und zur Vorstellung nötigt, dafs die Verfasser ganz kurze Sätze aus fremden Schriften, die, als Ganzes betrachtet, gar keine Ähnlichkeit besitzen, in ihre eigenen Produkte gleichsam hineingeschustert haben. Bei Justin liegen die Verhältnisse wesentlich anders.

Mit Rücksicht auf Justin und die historischen Voraussetzungen des Vorgehens des Bischofs Serapion mufs das Jahr 140 als die äufserste Grenze für die Entstehungszeit des Petrusevangeliums angesehen werden. Es ist aber sicher noch einige Jahrzehnte älter, und so wird Harnacks Zeitbestimmung (ca. 110—130) wohl richtig sein. Über die Mitte des 2. Jahrhunderts (bis etwa 160—165) gehen übrigens auch jene nicht herunter, die Justins Benutzung leugnen. Am weitesten hinauf ging Hilgenfeld (vor 97); aber seine Datierung ist abhängig von seiner Meinung, dafs der Barnabasbrief von dem Petrusevangelium abhängig sei. Als Heimat des Evangeliums kann nur Syrien in Betracht kommen; dahin führt die Nachricht des Bischofs Serapion, die Benutzung durch syrische Doketen und in der Didaskalie, die Erwähnung durch Justin. Dafs es aber auch in Ägypten verbreitet war, beweist Origenes und für eine viel spätere Zeit die Handschrift von Akhmîm. In der Bestimmung des Charakters der Schrift und ihrer Stellung innerhalb der Evangelienlitteratur stehen sich zwei Meinungen gegenüber. Harnack betrachtet es als einen echten Zweig der alten Evangelienlitteratur, wenn auch aus sekundärer oder tertiärer Periode, da Justin es auf dieselbe Stufe mit den übrigen Evangelien gestellt habe; ähnlich äufserte sich auch Lods. Die meisten rechnen es aber zur apokryphen Litteratur im

eigentlichen Sinne, die im Dienste häretischer Tendenzen stand und diesen ihre Entstehung verdankt. v. Schubert hat allerdings eine ganze Reihe von Tendenzen darin wahrgenommen, eine nationale, antijüdische, philosophisch-römische, apologetische, dogmatisch-christologische und chronologische, die man kaum einem Verfasser alle zumuten kann; aber alles spricht für die zweite Ansicht: die doketischen Elemente in dem Berichte der Kreuzigung und des Todes Christi, die früheste Erwähnung des Gebrauches in doketischen Kreisen, und zwar seit zwei Generationen; endlich kann ja doch sein ganzes Schicksal nur erklärt werden, wenn es zur Apokryphenlitteratur gehört. Über den ursprünglichen Umfang des Petrusevangeliums lassen sich natürlich nur Hypothesen aufstellen. Sicher ist jedoch, dafs es die Anlage unserer Synoptiker hatte, und durch Origenes wissen wir, dafs die „Brüder Jesu“ darin als seine älteren Stiefbrüder erklärt wurden. Harnack ist geneigt, nebst einigen kleineren Stücken die Perikope der Ehebrecherin bei Johannes 7, 53 ff. wegen ihrer sprachlichen Verwandtschaft dem Petrusevangelium als ursprünglichen Bestandteil zuzuweisen; es erscheint mir aber sehr fraglich, ob gerade dieses Stück als „petrinisch“ erklärt werden kann.

4. Unter dem Namen des Apostels Petrus zirkulierte zur Zeit des Clemens von Alexandrien eine andere Schrift, Κήρυγμα betitelt, die, nach den erhaltenen Fragmenten zu schliefsen, eine an die Heiden gerichtete Predigt gewesen sein mufs. Diese Fragmente verdanken wir zumeist Clemens, der die Schrift für echt hielt und hoch schätzte. Wahrscheinlich ist die von Origenes und den Sacra Parallela citierte Διδασκαλία Πέτρου damit identisch, und danach dürften auch die Petrus von Gregor von Nazianz und Ökumenios beigelegten Sprüche aus dem Κήρυγμα stammen. Hilgenfeld[1] hat diese Fragmente zusammengestellt und mit Rücksicht auf Pseudo-Cyprian (De rebaptismate) und Lactanz die vollständig unbegründete Hypo-

[1] Nov. Testam. extra canon. recept. 4² (1884) 51—65; Das Κήρυγμα Πέτρου (καὶ Παύλου), Ztschr. f. wiss. Theol. 36, 2 (1893) 518—541 (verteitigt seine Hypothese gegen Zahn u. E. v. Dobschütz).

these aufgestellt, dafs der ursprüngliche Titel Πέτρου καὶ Παύλου κήρυγμα lautete. Untersucht wurden die Fragmente aufserdem von Zahn[1], E. v. Dobschütz[2], J. R. Harris und Robinson[3], endlich von Harnack[4]. Als Resultat dieser Untersuchung mag gelten: 1) Die Heimat der Schrift läfst sich nicht feststellen. 2) Ebenso unsicher ist ihr Inhalt und ihre Tendenz; Hilgenfeld fafst sie als Fortsetzung der kanonischen Apostelgeschichte, v. Dobschütz als ein Analogon zu derselben auf, insofern das Kerygma als δεύτερος λόγος zum Markusevangelium entstanden wäre. Ansprechender ist Zahns Vermutung, dafs die im 2. Petrusbrief ausgesprochene Absicht, noch eine andere Schrift als bleibendes Denkmal seiner apostolischen Predigt zu schreiben, dadurch verwirklicht werden sollte. Vielleicht ist sie mit Batiffol[5] als eine Erweiterung des Gesichtes Petri in Joppe (Act. 10, 9—16) zu betrachten. 3) Sie setzt sehr wahrscheinlich das Hebräerevangelium voraus, nicht aber den Hirten des Hermas. 4) Sie ist benutzt in der Apologie des Aristides (Harris), sehr wahrscheinlich aber nicht in dem Diognetbrief (Hilgenfeld), noch weniger von Celsus, in dem 4. Buch der Sibyllinen, in den Thomasakten. 5) Ihre Abfassungszeit fällt zwischen 90 und 100 (Zahn), wahrscheinlicher zwischen 100 bis 130/40 (Harnack). 6) Ihrem litterarischen Charakter nach ist sie eine Übergangsschrift aus der urchristlichen zur apologetischen Litteratur (v. Dobschütz). Wenn nicht neue Funde gröfseres Material bringen, so mufs auf eine sichere Kenntnis dieser Schrift, bei deren Rekonstruktion Robinson allzu willkürlich vorging, endgültig verzichtet werden.

5. Das sogen. Ägypterevangelium ist durch den vorhin besprochenen Fund des Fragments des Petrusevangeliums sehr in den Schatten gestellt worden; denn hier ist kein sicheres

---

[1] Gesch. des neut. Kanons 2, 2, 820—832.

[2] Das Kerygma Petri, kritisch untersucht, Texte u. Unt. 11, 1 (1893) VII u. 162 S.

[3] The Apology of Aristides, Texts and Stud. 1, 1 (1891) 86—99.

[4] Gesch. der altchr. Litt. 1, 25—28; 2, 1, 472—474.

[5] La littérature grecque, Paris 1897, 73.

neues Material zu den bisher bekannten spärlichen Überresten hinzugekommen. Das einzige sichere Fragment liegt bei Clemens von Alexandrien resp. bei dem Enkratiten Kassianos und dem Valentinianer Theodotos vor[1]. Hilgenfeld hat auch alle auffälligen Citate des 2. Clemensbriefes für das Ägypterevangelium in Anspruch genommen[2], wogegen A. Resch[3], Th. Zahn[4] und P. Batiffol[5] Widerspruch erhoben. Es mufs jedoch zugegeben werden, dafs wenigstens ein Citat (2. Clem. 12, 2) daraus stammt; denn es kehrt fast wörtlich in der durch Clemens von Alexandrien bezeugten Satzgruppe wieder. Es liegt aber kein zwingender Grund vor, um mit Harnack[6] anzunehmen, dafs noch drei weitere Citate des 2. Clemensbriefes aus dem Ägypterevangelium entnommen sind; denn in diesem Falle sieht man nicht ein, warum nicht auch dasselbe für die übrigen Citate gelten soll; oder hat die eine Predigt mehrere Evangelien benutzt? Zahn ist noch weiter gegangen und hat aus den Abweichungen in den Citaten des Kassianos und Theodotos von denen des Clemens von Alexandrien gefolgert, dafs jene ein älteres, uns unbekanntes Evangelium, nicht das der Ägypter benutzt haben. Ich teile aber das Bedenken Harnacks gegen einen Skeptizismus, bei dessen konsequenter Anwendung man die Zahl der unbekannten Evangelien verzehnfachen müfste. Ist nun das Ägypterevangelium in der römischen Predigt citiert, so kann man es mit Harnack als ein wirkliches, selbständiges, den kanonischen verwandtes Evangelium betrachten, das in Ägypten eine Zeitlang Ansehen genofs und zwischen 100 und 130 entstand. Die entgegengesetzte Auffassung des Evangeliums als eines häretisch-apokryphen kann sich auf Origenes, die Philosophumena und

[1] Nestle, Novi Test. supplem., Leipzig 1896, 72 f.

[2] Nov. Testam. extra canon. recept. 4² (1884) 42—48.

[3] Agrapha, Texte u. Unt. 5, 4 (1889) 202 f., 316—319, 384—387; Eine Studie über das Ägypterevangelium, Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 9 (1888) 232—241.

[4] Gesch. des neut. Kanons 2, 2 (1892) 628—642.

[5] Les logia du papyrus de Behnesa, Rev. biblique 6 (1897) 513 f.

[6] Gesch. der altchr. Litt. 1 (1893) 12—14: 2. 1 (1897) 612—622.

Epiphanius, die dessen Gebrauch bei den Naassenern und Sabellianern bezeugen, stützen und ist daher nicht ausgeschlossen. In diesem Falle wird es richtiger um die Mitte des 2. Jahrhunderts angesetzt. Die Versuche, noch anderes Material, z. B. die Erklärung des Taufbefehles bei Priscillian [1], auf das Ägypterevangelium zurückzuführen, sind vollständig unsicher. Anders verhält es sich mit den neuen koptischen Evangelienfragmenten auf Papyrus, die mit andern reichen Papyrusschätzen 1899 in die Strafsburger Landes- und Universitätsbibliothek kamen und jüngst von A. Jacoby [2] herausgegeben wurden. Der Herausgeber nimmt sie für das Ägypterevangelium in Anspruch und macht dafür äufsere und innere Gründe geltend, insbesondere den Fundort der Fragmente und ihre Übersetzung ins Koptische, sodann ihren synoptischen Charakter, verbunden mit ihrer Vertrautheit mit johanneischen Begriffen und ihre fast modalistische Christologie. Mit diesen Fragmenten bringt er dann eine griechische Gebetsformel in Beziehung, die Reitzenstein von einem Papyrusstreifen im Museum Gizeh (Pap. 10263) abschrieb und Jacoby zur Veröffentlichung überliefs. Dieses interessante Gebet führt letzterer auf das Ägypterevangelium zurück, weil ihm die merkwürdige Vorstellung, dafs Christus dem Charon (= Tod) die Kralle abgebrochen habe, mit den koptischen Fragmenten gemeinsam ist. Endlich stellt Jakoby die Hypothese auf, dafs eine Reihe von Evangeliencitaten, z. B. bei Justin und Aristides, in denen man bisher Anklänge an das Johannesevangelium fand, aus dem Ägypterevangelium stammen, weil der nunmehr klarer erkannte Charakter desselben zu den betreffenden Citaten am besten pafst. Jacobys Ausführungen sind sehr beachtenswert, und die Untersuchung von dem veränderten Standpunkte aus, die er für die bezeichneten Citate

[1] Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 32 (1889) 384. Vgl. Zahn a. a. O. 630 Anm. 1; Harnack a. a. O. 616 Anm. 3. Für die neuen Logia des Herrn als Bestandteile des Ägypterevangeliums vgl. oben S. 127.

[2] Ein neues Evangelienfragment, Strafsburg 1900, 55 S. mit 4 Tafeln in Lichtdruck.

fordert, mufs gemacht werden. Das Fundament, auf dem er seine Hypothesen aufbaut, ist aber noch nicht fest genug; denn die Zugehörigkeit sämtlicher Citate des 2. Clemensbriefes und der neuen Logia Jesu zum Ägypterevangelium ist nicht sicher.

6. Das Gegenstück zum Ägypterevangelium bildet das Hebräerevangelium, dessen Erforschung auch wesentlich gefördert wurde. Hilgenfeld [1] und Nestle [2] haben die Bruchstücke desselben gesammelt, R. Handmann [3], Th. Zahn [4] und Ad. Harnack [5] ihm eindringende Untersuchungen gewidmet. An dieser Arbeit beteiligten sich aufserdem D. Gla [6], J. Chrzaszcz [7], Resch [8], Hilgenfeld [9], Nösgen [10], Nestle [11], Ropes [12] und Robinson [13]. Folgendes sind die Resultate, die mir gesichert zu sein scheinen: 1) Das Ebionitenevangelium, auch Evangelium der zwölf Apostel [14] benannt, von dem nur Epiphanius uns einige

---

[1] Nov. Testam. extra canon. recept. 4[2] (1884) 5—38.

[2] Nov. Testam. gr. supplem., Leipzig 1896, 75—81.

[3] Das Hebräerevangelium. Ein Beitrag zur Gesch. u. Kritik des hebräischen Matthäus, Texte u. Unt. 5, 3 (1888) III u. 142 S.

[4] Gesch. des neut. Kanons 2, 2 (1892) 642—723. Zahn giebt auch die Fragmente im Wortlaute wieder.

[5] Gesch. der altchr. Litt. 1 (1893) 6—10, 205 f.; 2, 1 (1897) 625 bis 651.

[6] Die Originalsprache des Matthäusevang., Paderborn und Münster 1887, 101—121.

[7] Die apok. Evang., insbes. das Evang. sec. Hebraeos, 1. Teil, Gleiwitz 1888, 27 S. 4⁰. (Beilage z. Jahr.-Ber. des Gymn. zu Gleiwitz.)

[8] Agrapha, Texte u. Unt. 5, 4 (1889) 322—342.

[9] Das Hebräerevangelium u. s. neuester Bearbeiter, Ztschr. f. wiss. Theol. 32 (1889) 280—302 (gegen Handmann).

[10] Das Hebräerevangelium u. s. neuester Bearbeiter, Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 10 (1889) 499—519, 561—578.

[11] Zur Philologia sacra, Evang. Kirchenbl. f. Württemberg 1895 Nr. 26.

[12] Die Sprüche Jesu, die in den kanon. Evang. nicht überliefert sind, Texte u. Unt. 14, 2 (1896) Excurs 77—92.

[13] Three notes on the Gospel according to the Hebrews, The Expositor 1896 März, 194—200.

[14] Vgl. darüber Th. Zahn a. a. O. 724—742. — J. R. Harris, A new Gospel and some new apocalypses, The Contemp. Review 76 (1899)

Fragmente erhalten hat, ist nicht eine eigentliche Rezension des Hebräerevangeliums. 2) Dieses ist ursprünglich in griechischer Sprache abgefafst unter Benutzung des Matthäus- und Lukasevangeliums um die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert und stammt aus gnostisch-judenchristlichen Kreisen. 3) Ein innerer Zusammenhang zwischen ihm und dem Ägypterevangelium ist aus den erhaltenen Fragmenten nicht nachweisbar, aber sehr wohl möglich. 4) Das Hebräerevangelium hat Hieronymus zum Hauptzeugen, der es in der Bibliothek von Cäsarea und bei den Judenchristen in Beröa fand, ins Griechische und Lateinische übersetzt haben will, und dem wir die meisten Bruchstücke desselben verdanken. 5) Es war ursprünglich aramäisch geschrieben; schon vor Hieronymus existierte aber eine griechische Übersetzung, die durch Origenes, Clemens von Alexandrien, das Kerygma Petri und die Acta Pauli bezeugt ist (Harnack gegen Zahn) und in Ägypten entstand. 6) Der erste Zeuge des Evangeliums ist Ignatius von Antiochien und danach die Zeit um 100 die äufserste Grenze seiner Entstehungszeit (Harnack gegen Zahn, der es erst um 150 entstehen läfst). 7) Es ist von den kanonischen Evangelien durchaus unabhängig (anders Robinson), berührt sich aber mit Matthäus und Lukas, mit dem ersten mehr als mit dem zweiten. 8) Es kann daher sehr früh, vielleicht schon zwischen 65/70 bis 100 entstanden sein (Harnack). 9) Die geringe Zahl der Fragmente läfst kein sicheres Urteil über die Stufe der Traditionsbildung zu, die das Evangelium darstellt. Die Ausscheidung von Zügen, die ursprünglicher, und von solchen, die weniger ursprünglich sind als die Berichte der kanonischen Evangelien, wie sie Harnack vorgenommen hat, ist notwendigerweise von subjektiven Erwägungen abhängig.

802—818; The Gospel of the twelve Apostles together with the apocalypses of each some of them edit. from the syriac Ms with a translation and introduction, Cambridge 1900, 39 u. 21 S., hat aus dem Cod. 85 seiner Privatsammlung ein syrisches Evangelium der zwölf Apostel veröffentlicht, das vom Hebräischen ins Griechische und vom Griechischen ins Syrische übersetzt sein will. Dieser Text ist aber nicht identisch mit dem oben genannten Evangelium der Ebioniten.

7. Hinter den besprochenen treten die übrigen apokryphen Evangelien, die überhaupt noch mehr oder weniger fafsbar sind, an Bedeutung sehr zurück, schon weil sie einem viel späteren Stadium der Entwicklung der Evangelienlitteratur angehören[1]. Das Philippusevangelium[2], das Epiphanius bei einer gnostischen Partei in Ägypten vorfand, war streng gnostisch und stammt aus dem 2. oder der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts (Harnack); dafs es schon in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts in urgnostischen Kreisen Ägyptens entstand (Zahn), ist nicht nachweisbar.

8. Das ursprüngliche, ebenfalls gnostische Thomasevangelium[3] ist zu unterscheiden von der Kindheitsgeschichte Jesu, die uns unter dem Namen des „israelitischen Philosophen" Thomas in zwei griechischen, einer lateinischen und einer syrischen Rezension vorliegt; es ist jedoch wahrscheinlich, dafs diese Kindheitsgeschichte auf dem Thomasevangelium in einer nicht mehr sicher erkennbaren Weise fufst. Justin der Märtyrer hat es nicht benutzt (Harnack gegen Zahn); nach einer Andeutung von Irenäus nimmt Harnack an, dafs schon vor ca. 180 anstöfsige Kindheitsgeschichten mit gnostischen Spekulationen vermischt als Evangelien ausgegeben wurden. Diese Vermischung halte ich aber nicht für wahrscheinlich; denn sie verträgt sich doch herzlich schlecht mit dem Gnosticismus. C. Taylor[4] hat kürzlich Berührungen zwischen dem Thomasevangelium und den Logia von Behnesa nachgewiesen. Ob das von Cyrill von Jerusalem erwähnte Thomasevangelium der Mani-

[1] Die Zusammenstellung von A. Tappehorn, Aufserbiblische Nachrichten oder die Apokryphen über die Geburt, Kindheit und Lebensende Jesu und Mariä, Paderborn 1885, 89 S., ist populär. — B. B. Warfield, Some recent apocryphal Gospels, Southern presbyt. Review 1884, 711—759, ist mir unzugänglich.

[2] Vgl. Zahn, Gesch. des neut Kanons 2, 2 (1892) 761—768. — Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1 (1893) 14 f.; 2, 1 (1897) 592 f.

[3] Vgl. Zahn a. a. O. 768—773; Harnack a. a. O. 1, 15—17; 2, 1, 593—595.

[4] Vgl. S. 126 Anm. 3.

chäer mit dem alten Evangelium identisch ist, kann nicht festgestellt werden (gegen Zahn), da wir von jenem lediglich den Titel kennen. Mit dem Namen des Apostels Matthias[1] werden drei Schriften in Verbindung gebracht: ein nur von Origenes (und Eusebius) erwähntes Evangelium, Παραδόσεις Ματθίου, die Clemens von Alexandrien mit Achtung citiert, und endlich Λόγοι ἀπόκρυφοι, private, dem Apostel gewordene Unterweisungen Jesu, auf die sich Basilides nach den Philosophumena stützte. Zahn hält alle drei Schriften für identisch, während Harnack, der früher Zahn zugestimmt hatte, nunmehr mit Recht das Evangelium und die „Überlieferungen" voneinander unterscheidet. Demnach läfst sich über das Evangelium gar nichts sagen; die „Überlieferungen" aber müssen älter sein als die Zeit des Clemens von Alexandrien und waren in nichthäretischen Kreisen Ägyptens in Gebrauch.

9. Zahn setzt auch das sogen. Protevangelium des Jakobus[2] — ein Titel, der in der handschriftlichen Überlieferung gar nicht vorkommt — in die ersten Jahre des 2. Jahrhunderts und führt Origenes, Clemens von Alexandrien und Justin den Märtyrer als Zeugen des Buches an. Es müssen aber die verschiedenen Teile der Schrift unterschieden werden, deren Einheitlichkeit Hilgenfeld schon 1850 in Abrede stellte und trotz L. Conradys[3] Versuch, dieselbe festzuhalten, in der That nicht vorhanden ist. Harnack unterscheidet drei Teile: 1) Die Geschichte Mariä von ihrer Empfängnis bis zur Verkündigung (Kap. 1—17), die von Origenes bezeugt ist und somit dem Ende des 2. Jahrhunderts angehören kann. 2) Die Geschichte der Geburt Jesu, die als ein Apocryphum Iosephi bezeichnet werden kann, weil hier Joseph ganz unvermittelt als Erzähler eintritt (Kap. 18—20). Die Bezeugung dieses Ab-

---

[1] Vgl. Hilgenfeld, Nov. Testam. extra canon. recept. 4², 49 f.: Zahn a. a. O. 751—761; Harnack a. a. O. 1, 17 f.; 2, 1, 595—598.

[2] Vgl. Zahn a. a. O. 774—780; Harnack a. a. O. 1, 19—21: 2, 1, 598—603.

[3] Das Protevangel. Jac. in neuer Beleuchtung, Theol. Stud. u. Krit. 62 (1889) 728—784.

schnittes durch Clemens und Justin halte ich mit Harnack für gänzlich unsicher; die inhaltlichen Parallelen können die litterarische Abhängigkeit nicht erweisen. Aber er kann auch im 2. oder 3. Jahrhundert geschrieben sein. 3) Die Geschichte der wunderbaren Rettung des Johannes beim Kindermord in Bethlehem und der Ermordung des Zacharias (Kap. 22—24), die A. Berendts[1] als abhängig von einem alten Apocryphum Zachariae erwiesen hat; sie wird wohl dem 3. Jahrhundert angehören.

Die Vereinigung der drei Teile und deren definitive Redaktion fällt vor die Mitte des 4. Jahrhunderts, aber in die nachnicänische Zeit; denn nur durch diese Annahme kann ich die grofse Zahl der Handschriften und den intensiven Gebrauch des Buches in der späteren Zeit erklären. Die Ausgabe von Tischendorf[2] beruht schon auf 18 Handschriften; die Zahl der erhaltenen ist jedoch viel gröfser. Ich nenne z. B. die Codices Paris. 897, 979, 987, 1173, 1173 A, 1586, Coisl. 121, Vatic. 859, 1572, 1631, 2048, Bodl. Laud. 68, Taurin. 78 B I 21, Vindob. hist. 61, 126, Lesbiens. 13. Neben der syrischen Übersetzung, von der Fragmente in einer Handschrift des 6. Jahrhunderts vorliegen, ist durch F. C. Conybeare[3] jetzt auch eine armenische bekannt geworden, die auf einer von Ephräm benutzten syrischen beruhen soll. Nach L. Conrady wäre sogar der griechische Text eine Übersetzung aus dem Hebräischen, das von einem syrischen Judenchristen herrühre, der in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts die Berichte über die Kindheit Jesu harmonisieren wollte: eine ganz willkürliche Annahme. Harnack stellt sogar jetzt in Abrede, dafs der Verfasser ein Judenchrist war; in diesem Falle kann man aber die Verknüpfung

[1] Studien über Zacharias-Apokryphen u. Zacharias-Legenden, Leipzig 1895, 110 S. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 17 (1896) 170 f.; Anal. Bolland. 16 (1897) 92 f.

[2] Evangelia apocrypha², Leipzig 1876, XI—XXIV, 1—50.

[3] Documents: Protevangelium Jacobi, from an Armenian Ms in the library of the Mechitarists in Venice. The American journal of theol. 1 (1897) 424—442. Hier sind die 6 ersten Kapitel gedruckt.

mit Jakobus gar nicht mehr erklären. A. Berendts hat auch eine slavische Erzählung von der Geburt Johannes' des Täufers und von der Tötung seines Vaters Zacharias, die in dem grofsen Werke des Metropoliten Makarius von Moskau gedruckt ist, ins Deutsche übersetzt unter Verzeichnung der Parallelen aus dem Protevangelium, und wahrscheinlich gemacht, dafs beide Stücke auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, auf das vorhin erwähnte Apocryphum Zachariae, das vielleicht mit dem *Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου στίχοι φ'* betitelten Stück in der Stichometrie des Patriarchen Nicephorus identisch ist. Seine Untersuchungen über die verschiedenen Legenden vom Tode des Zacharias sind sehr lesenswert. Die slavische Übersetzung des Protevangeliums wurde jüngst auch von J. V. Jagić[1] behandelt.

10. Dafs die Pilatusakten oder das Evangelium des Nikodemus, das nach F. C. Conybeares[2] und Polivkas[3] Nachweis auch in die armenische und die slavischen Litteraturen eindrang, erst aus dem 4. Jahrhundert (etwa 326—376) stammen, wird allgemein anerkannt, von dem späteren Legendenmaterial, das sich an Pilatus' Namen knüpft, ganz zu schweigen[4]. Im Zusammenhange mit der Erforschung des

[1] Kritische Bemerkungen zur slavischen Übersetzung zweier apokryphen Erzählungen, 1898 (russisch). Vgl. Byz. Ztschr. 8 (1899) 568. Die zweite ist das apokryphe Sendschreiben des Pilatus nach Rom.

[2] Acta Pilati, Studia biblica et eccles. 4 (1896) 59—132 (griech. u. latein. Übersetzungen von zwei armen. Texten, die auf einer älteren armen. Übertragung beruhen).

[3] Das Evangelium des Nikodemus in den slavischen Litteraturen, Böhmische Museumsztschr. 64 (1890) 255 ff., 535 ff.; 65 (1891) 94—100, 440—460. Vgl. Hist. Jahrb. 15 (1893) 150. Vgl. auch Wolff, Erlanger Bruchstücke aus dem Evangelium Nicodemi, Ztschr. f. deutsch. Altert. u. deutsch. Litt. 33 (1889) 115—123.

[4] Vgl. Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 21—24; C. Clemen, Notiz über ein neuaufgefundenes Fragment einer bisher unbekannten Pilatuslegende, Theol. Stud. u. Krit. 67 (1894) 757—768. Ein von V. Istrin publizierter griech. Text wird erwähnt in der Byz. Ztschr. 5 (1896) 633 f. Apocrypha sinaitica ed. M. Dunlop Gibson, Studia sinaitica 5 (1896) 1—14 (eine Anaphora Pilati in 3 Rezensionen); Apocrypha anecdota 2 ed. M. R. James, Texts and stud. 5, 1 (1897) 66—81 (Korrespondenz von Pilatus u. Herodes, Brief des Tiberius an Pilatus).

Petrusevangeliums wurde aber die Frage nochmals brennend, ob es nicht alte Pilatusakten gegeben habe, auf die sich schon Aristides, Justin und Tertullian berufen hätten und die schon im Petrusevangelium benutzt wären. Dafür hat v. Schubert[1], wie schon oben erwähnt, sich ausgesprochen und die Existenz uralter Pilatusakten nachzuweisen gesucht; er hat sich aber den Blick trüben lassen durch das nächstliegende Interesse, die Benutzung des Petrusevangeliums durch Justin damit zu untergraben. Auch Conybeare[2] hat im Anschlufs an Lightfoot das hohe Alter der Pilatusakten behauptet. Ich hege die Überzeugung, dafs die Fälschung von Pilatusakten vollständig aufserhalb des Bereiches der urchristlichen Interessen lag, und diese allgemeine Erwägung bestimmt mich, der Auffassung von Harnack[3] beizutreten, um so mehr als er die einschlägigen Verhältnisse in einer sehr annehmbaren Form erklärt. Der von Tertullian (Apolog. c. 21) erwähnte Bericht des Pilatus ist nicht in dem Briefe des Pilatus an den Kaiser Claudius, der in den Acta Pilati und anderswo erhalten ist, zu erblicken, sondern dieser Brief wurde erst auf Grund der griechischen Übersetzung des Apologeticus von Tertullian gefälscht. Tertullian hat seine Meinung aus Justins Apologie herausgelesen, Justin aber mifsverstanden; denn dieser citiert keine Pilatusakten, sondern spricht davon so, dafs man zur Annahme berechtigt ist, er habe nur deren Existenz präsumiert, ohne irgend eine nähere Kenntnis davon zu haben. Die Hypothese von J. R. Harris[4], wonach unsere jetzigen Pilatusakten als die Prosabearbeitung eines altchristlichen Evangeliums in

[1] Die Composition des pseudo-petrinischen Evangelienfragments, Berlin 1893, 177—190. Auch M. D. Gibson a. a. O. S. VII—XIV ist dieser Ansicht. — R. A. Lipsius, Die Pilatus-Akten kritisch untersucht, neue vermehrte Ausgabe, Kiel 1886, 45 S., übergehe ich, weil diese vermehrte Ausgabe sich von der ersten (1871) nur durch ein Blatt mit Zusätzen und Berichtigungen unterscheidet, das der alten Schrift vorgesetzt ist.

[2] A. a. O. 69—71. [3] A. a. O. 2, 1, 603—612.

[4] The Homeric centones and the acts of Pilate, London 1898, V u. 83 S.

Homerversen aufzufassen wären, ist von E. v. Dobschütz[1] bereits abgelehnt worden.

11. Zur apokryphen Evangelienlitteratur, vielleicht sogar zur Gruppe der petrinischen Schriften, des Evangeliums und der Apokalypse, gehört auch das noch nicht publizierte Werk aus Akhmîm, von dem C. Schmidt[2] einen vorläufigen Bericht gegeben hat. Leider fehlen in dem Manuskript auf Papyrus, dessen Schrift auf das 4.—5. Jahrhundert weist, Anfang und Schlufs des Werkes und ist überhaupt nur die Hälfte desselben (32 Seiten) erhalten. Dies Erhaltene besteht aber aus Gesprächen Jesu mit seinen Jüngern, welche diesen selbst in den Mund gelegt werden. Schmidt hat den Inhalt einiger dieser Gespräche und den Auferstehungsbericht wörtlich mitgeteilt. Die Abfassungszeit der Schrift setzt Schmidt vor das Jahr 160 bezw. in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts. Harnack[3] hat sich für die zweite Hälfte, näherhin für die Jahre 150—180 entschieden, vornehmlich auf Grund des erwähnten Auferstehungsberichtes, weil dessen Abhängigkeit von den älteren Berichten auf der einen und die Freiheit, mit der er sich von diesen entfernt und ihre Angaben korrigiert, auf der andern Seite, in dieser Zeit am ehesten verständlich sei. Wie für die Zeitbestimmung, so mufs aber auch für die Feststellung des Charakters und des theologischen Standpunktes die Veröffentlichung der erhaltenen Bruchstücke abgewartet werden. Ihre antignostische Tendenz steht in einem seltsamen Kontrast zu den gnostischen Anklängen, die Schmidt hervorgehoben hat

[1] Theol. Litt.-Ztg. 1899, 333—335. E. von Dobschütz, Christusbilder, Texte u. Unt. N. F. 3 (1899) 153**—203**, hat die sogen. Cura sanitatis Tiberii, die in einer Klasse von lateinischen Hss einen Teil des Evang. Nicod. bildet, kritisch herausgegeben. Vgl. auch s. Artikel: Gospel of Nicodemus, A Dictionary of the Bible 3 (Edinburg 1900), 544—547. Er bereitet eine neue Ausgabe des Evang. Nicod. für das Berliner Corpus vor.

[2] Eine bisher unbekannte altchristliche Schrift in koptischer Sprache. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1895, 705—711. Die hier versprochene weitere Publikation ist noch nicht erschienen.

[3] Ein jüngst entdeckter Auferstehungsbericht, Theologische Studien, B. Weifs zu seinem 70. Geburtstage dargebracht, Göttingen 1897, 1—8.

und die es nicht zulassen, sie auf dieselbe Stufe wie die übrigen grofskirchlichen Schriften zu stellen.

III. Apokalypsen.

1. Unter den apokryphen Apokalypsen steht die Petrusapokalypse, von der die oben erwähnte Akhmîmhandschrift uns ein noch längeres Fragment als von dem Petrusevangelium geschenkt hat, jetzt in erster Reihe. Dieses Bruchstück beginnt mit den letzten Worten einer Rede des Herrn an die Zwölf über die Zeichen der Endzeit. Hierauf folgt eine Beschreibung des Aufenthaltsortes der Seligen und der Verdammten, der Freuden der einen und der grausam erdachten Strafen der andern. Der wertvolle Fund wurde in der Regel zugleich mit dem Petrusevangelium von den Gelehrten behandelt, die bei der Besprechung des Petrusevangeliums schon genannt wurden. Eigene Abhandlungen widmeten der Apokalypse Chiappelli [1], E. W. B. Nicholson [2], E. Bratke [3], Baljon [4], der auch die einzige Ausgabe derselben ohne das Petrusevangelium besorgte, Harnack [5], A. E. Simms [6] und besonders A. Dieterich [7]. Die Ausführungen von Hilgenfeld [8], H. J. Holtzmann [9] und Zahn [10], die sich vor dem Funde mit der Petrus-

[1] Il nuovo frammento dell' Apocalisse di Pietro, Nuova Antologia Serie 3, 47 (1893) 112—122.

[2] The revelation of Peter, The Academy 43 (1893) 14.

[3] Handschriftl. Überlieferung u. Bruchstücke der arabisch-äthiopischen Petrus-Apok., Ztschr. f. wiss. Theol. 36, 1 (1893) 454—493.

[4] De openbaring van Petrus, Theol. Studiën 12 (1894) 35—48.

[5] Die Petrusapok. in der abendländischen Kirche, Texte u. Unt. 13, 1 (1895) 71—73; Gesch. der altchr. Litt. 1, 29—33; 2, 1, 470—472. Vgl. oben S. 128 Anm. 4.

[6] Second Petri and the apocalypse of Peter, The Expositor 1898 Dez., 460—471.

[7] Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapok., Leipzig 1893, VI u. 238 S. Vgl. C. Weyman in der S. 129 Anm. 10 angegebenen Abhandlung.

[8] Nov. Testam. extra canon. recept. 4² (1884) 71—74.

[9] Lehrbuch der historisch-krit. Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl., Freiburg 1892, 500.

[10] Gesch. des neut. Kanons 2, 2 (1892) 810—820.

apokalypse beschäftigt haben, sind durch die neugewonnenen Resultate im ganzen überholt, im einzelnen zum Teil bestätigt und zum Teil korrigiert worden. Gegenüber den spärlichen Überresten, die bei Hilgenfeld stehen, besitzen wir jetzt fast die Hälfte der Schrift; denn es unterliegt keinem Zweifel, dafs das Akhmîmfragment zur Petrusapokalypse gehört, nicht aber, wie Dieterich annimmt, zum Petrusevangelium. Auffallend ist es allerdings, dafs von den früher bekannten Fragmenten nur ein ganz kurzes Citat bei Clemens von Alexandrien (Eclog. proph. 41) in dem Bruchstücke wiederkehrt; aber die ganze Fassung des Bruchstückes, worin einer im Namen der zwölf Jünger als Sprecher auftritt, sowie die nahe Berührung mit dem 2. Petrusbrief deuten mit Sicherheit auf Petrus hin, und es besteht kein genügender Grund, die Identität der vorliegenden Schrift mit der von alten Zeugen genannten Petrusapokalypse mit G. Krüger[1] anzuzweifeln. Die ältesten unter ihnen sind das Muratorische Fragment, Clemens von Alexandrien, der Catalogus Claromontanus; ob auch Origenes sie kannte (so E. Bratke), ist zweifelhaft. Danach kann sie nicht später als um 160 entstanden sein, besonders wenn schon in dem Brief der Kirche von Lyon (177/178) Anklänge daran zu finden sind. Harnack setzt die Abfassungszeit zwischen 110—160, näherhin zwischen 120—140 resp. in die Zeit Hadrians (117—138). Über den Terminus a quo darf man wegen der Andeutungen über die Zustände in der Christenheit, den Abfall von Christen und die schon in der Entwicklung begriffenen Häresien nicht hinaufgehen. Der Abfassungsort läfst sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen; Ägypten ist von verschiedenen Seiten als der wahrscheinlichste genannt worden. Die nahe Berührung mit dem zweiten Petrusbrief führt Zahn darauf zurück, dafs letzterer in dem 2. und 3. Kapitel den Antrieb zur Erdichtung einer förmlichen Apokalypse bot (ähnlich A. E. Simms), während Harnack umgekehrt die Abhängigkeit des Briefes von der Apokalypse be-

[1] Nachträge (1897) 11.

hauptet; seine Gründe vermochten mich aber nicht zu überzeugen. Auch das Verhältnis zum Judasbrief ist noch nicht geklärt. Die Apokalypse ist sicher von der älteren jüdischen Apokalyptik abhängig, noch mehr aber von den orphisch-pythagoreischen Vorstellungen über das Jenseits, die Dieterich nach dem Vorgange E. Nordens [1] in den Vordergrund gerückt hat. Als älteste christliche Darstellung der Höllenqualen ist sie zum Ausgangspunkt einer grofsen Litteratur geworden, die in Dantes unsterblichem Werke ihren Höhepunkt erreicht hat. Der Charakter und das Mafs ihres unmittelbaren Einflusses auf die ältesten Monumente dieser Litteratur ist aber schwer zu bestimmen; behauptet wird er bei der Paulusapokalypse, den Acta Thomae, dem 2. Buche der Sibyllinen, der Schrift Hippolyts Περὶ παντός. Dafs dies auch für die Vision des Saturus in den Akten der hl. Perpetua der Fall sei, ist mir sehr zweifelhaft. Anklänge daran hat Harnack aufserdem bei Pseudo-Cyprian (De laude martyrii), in den Akten von Felix, Fortunatus und Achilläus, Iselin [2] in der arabischen Vita des Abtes Schnudi bemerkt. E. Bratke hat sich mit der arabisch-äthiopischen Petrusapokalypse aus dem 8. Jahrhundert beschäftigt und nachgewiesen, dafs sie von der griechischen verschieden ist und auch nicht auf ihr beruht.

2. Die Kenntnis der übrigen neutestamentlichen Apokryphen wurde wenig gefördert. Die Apokalypsen des Thomas und Stephanus sind noch immer verloren; sie gehörten übrigens der ältesten christlichen Litteratur nicht an. Die ältere Paulusapokalypse ist ebenfalls verloren. Die lateinischen, deutschen, französischen und englischen Übersetzungen der jüngeren Paulusapokalypse hat H. Brandes [3]

[1] Beilage z. Allgem. Ztg. vom 18. April 1893.

[2] Eine bisher unbekannte Version des ersten Teiles der „Apostellehre“, Texte u. Unt. 13, 1 (1895) 23—25.

[3] Über die Quellen der mittelengl. Paulus-Vision, Halle 1883, 36 S.; Visio S. Pauli. Ein Beitrag zur Visionslitteratur mit einem deutschen und zwei latein. Texten, Halle 1885, VI u. 102 S. — C. Kraus, Deutsche Gedichte des 12. Jahrh., Halle 1894, 38—41, 187—197, hat ein Fragment publiziert, das von diesen latein. Texten unabhängig sein soll. Er schliefst

untersucht und zwei neue lateinische Rezensionen publiziert, M. R. James[1] den vollständigen Text in einer einzigen Handschrift (Paris. Nouv. acquis. lat. 1631) entdeckt und daraus herausgegeben. Die Benutzung der Visio durch Prudentius (Cath. 5, 125 ff.) wurde von J. Lévi[2], C. Weyman[3] und S. Merkle[4] besprochen. Nach letzterem mochte der Dichter ein so wirkungsvolles Motiv wie die christlich gefärbte Idee von der Ruhe der Verdammten am Sabbath bezw. Sonntag sich um so weniger entgehen lassen, als er von der wahren Abkunft derselben keine Ahnung haben konnte. Den Text von James hat J. E. B. Mayor[5] sprachlich untersucht und interessante Formen und Konstruktionen in denselben hervorgehoben. In seinen Dante-Studien zog L. Sepelerić[6] die zahlreichen slavischen Texte der Visio sancti Pauli heran. G. Polivka[7] hat einige Nachträge zu dieser Abhandlung geliefert, in denen er alle slavischen Texte, von der ältesten kirchenslavischen Bearbeitung bis zum böhmischen, kurz charakterisiert. James hat auch eine Apokalypse der heiligen Jungfrau[8] aus einer Handschrift der Bodleiana (Auct. E. 512) ediert, die sich nicht blofs öfters mit der Paulus-, sondern auch mit der Petrusapokalypse berührt. Mit Rücksicht auf

---

daraus auf die Existenz eines andern latein. Textes und wirft Brandes vor, das Material in recht unvollständiger Weise zusammengebracht zu haben.

[1] Apocrypha anecdota, Texts and stud. 2, 3 (1893) 1—42.

[2] Le repos sabbatique des âmes damnées, Revue des études juives 25 (1892) 1—13. Vgl. E. Schürer, Theol. Litt.-Ztg. 1893, 267.

[3] Zu Prudentius, Theol. Qu.-Schr. 76 (1894) 699 f.

[4] Die Sabbathruhe in der Hölle. Ein Beitrag zur Prudentius-Erklärung und zur Geschichte der Apokryphen, Röm. Qu.-Schr. 9 (1895) 489 bis 506. — Vgl. auch A. Graf, A proposito della Visio Pauli, Giorn. storico della letter. ital. 11 (1888) 344—362; wiederholt in s. Miti, leggende e superstizioni del medio evo 1, Turin 1892, 241—270 (verfolgt den Glauben an eine Ruhe der Verdammten am Sabbath bezw. Sonntag durch die mittelalterl. Litteratur).

[5] Visio Pauli, The journal of philol. 22 (1894) 184—197. Vgl. P. Geyer, Jahresber. f. Alt.-Wiss. 26, 3 (1898) 108 f., der einige Textkonjekturen vorschlägt.

[6] Vgl. Archiv f. slav. Philol. 14 (1892) 622.

[7] Zur Visio S. Pauli, a. a. O. 16 (1894) 611—616.

[8] A. a. O. 109—126.

letztere Berührung ist die von James angesetzte Zeit (9. Jahrhundert) wohl zu spät. Eine zweite, ältere Handschrift, der cod. Ambros. G. 63 sup. saec. 11, ist ihm unbekannt geblieben. Einen kürzeren und moderneren Text derselben Apokalypse machte A. Vasiljev [1] fast zu gleicher Zeit aus einer römischen Handschrift (cod. Casanat. G. VI, 7) bekannt.

IV. Apostelgeschichten.

Ein grofser Teil der apokryphen Urlitteratur bestand aus Erzählungen über die Thaten der Apostel (Akten der Apostel, Apostelgeschichten), die das Gegenstück zu der kanonischen Apostelgeschichte bilden. Sie entstanden gröfstenteils in häretischen Kreisen und sind daher nur noch in einzelnen Bruchstücken auf uns gekommen. Die erhaltenen Texte sind meistens katholische Überarbeitungen, die in viel spätere Zeit fallen. Trotzdem empfiehlt es sich, die Erforschung dieses ganzen Litteraturzweiges zusammen zu betrachten.

Diese Erforschung ist vor allem durch R. A. Lipsius [2], Th. Zahn [3], M. R. James [4], G. Schepss [5], A. Vasiljev [6],

---

[1] Anecdota graeco-byzant. 1, Moskau 1893 (mir unzugänglich).

[2] Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 1, Braunschweig 1883 (vgl. I, 72—74); 2, 1 (1887) 472 S., dazu Berichtigungen, Jahrbb. f. prot. Theol. 13 (1887) 352; 2, 2 (1884) 431 S.; Ergänzungsheft 1890, VII u. 264 S. Dazu H. Lüdemann, Die apokr. Apostelgesch. u. Apostelleg. von R. A. Lipsius, Prot. Kirchenztg. 1887, Nr. 42 bis 46; H. Lietz, Der gnostisch-christl. Charakter d. apokr. Apostelgesch. u. Leg. im Anschlufs an R. A. Lipsius, Ztschr. f. wiss. Theol. 37 (1894) 34—57. — Vgl. auch Ph. Meyer, Nachrichten über einige bisher unbenutzte, teils auch unbekannte griech. Hss zur biblisch-apokr. Litteratur, Jahrbb. f. prot. Theol. 12 (1886) 373—397.

[3] Gesch. des neut. Kanons 2, 2 (1892) 797—910.

[4] Apocrypha anecdota (1), Texts and stud. 2, 3 (1893) XII u. 202 S. (vgl. E Preuschen, Theol. Litt.-Ztg. 1893, 543—547); 2, a. a. O. 5, 1 (1897) CII u. 174 S.

[5] Eine Würzburger latein. Hs zu den apokryphen Apostelgesch., Ztschr. f. Kirchengesch. 8 (1886) 449—459. Die Hs wird in das 8. Jahrhundert datiert.

[6] Anecdota graeco-byzantina. Pars prior, Moskau 1893, LXXII u. 345 S. Vgl. K. Krumbacher, Byz. Ztschr. 3 (1894) 190 f.; N. Th. Krasnoseljcev, Addenda zur Publikation von A. Vasiljev, Anecd. graeco-byz.,

M. Bonnet[1], C. Schmidt, A. Harnack, M. D. Gibson[2] teils durch Textpublikationen, teils durch kritische Untersuchungen gefördert worden. Da sich aber die Arbeiten sowohl der genannten als der übrigen Forscher in erster Linie auf einzelne Akten beziehen, so ist es geboten, gleich diese einzelnen Texte ins Auge zu fassen.

1. Die wichtigste Entdeckung auf diesem Gebiete bezieht sich auf die Acta Pauli[3] und ist das Verdienst von C. Schmidt[4].

Odessa 1898, 107 S. (russisch). Vgl. K. Krumbacher, a. a. O. 8 (1899) 230.

[1] Acta apostolorum apocrypha post C. Tischendorf, denuo edd. R. A. Lipsius et M. Bonnet 1, Leipzig 1891, CXI u. 320 S; 2, 1 (1898) XXXVI u. 262 S.; Supplementum codicis apocryphi 1 (vgl. I, 77 f.); 2. Paris 1895, XV u. 80 S. — Bonnet hat seine Editionsprinzipien wiederholt dargelegt und begründet. Sie bestehen im wesentlichen darin, dafs er sich im Texte selbst jeder Korrektur, auch der nächstliegenden, enthält und blofs wiedergiebt, was die besten Überlieferungszeugen bieten. Ein solches Vorgehen könnte fast pedantisch erscheinen, wenn es nicht durch die besondern Verhältnisse dieser Texte gefordert würde. Die innere Geschichte derselben ist sehr schwierig, da in den allermeisten Fällen nicht feststeht, ob wir noch ihre ursprüngliche litterarische Fassung vor uns haben, oder ob sie nicht schon durch eine Reihe von „bessernden" Händen hindurchgegangen sind. Ein gewissenhafter Herausgeber wird sich daher hüten müssen, selbst wiederum in den Text einzugreifen, weil er ja in diesem Falle nicht das Überlieferte, sondern nur seine Auffassung von dem Überlieferten mitteilen, seine Ausgabe somit ihren objektiven Charakter verlieren würde. Was zur Verbesserung der Texte erspriefslich schien, hat Bonnet in die kritischen Anmerkungen verwiesen als Beiträge zur kritischen Untersuchung der sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten dieser Texte. Diese Untersuchung gilt es nun fortzusetzen, um auf Grund derselben zur Feststellung der verschiedenen Entwicklungsstadien zu gelangen, welche die Texte durchgemacht haben, soweit sich das aus der Überlieferung noch erschliefsen läfst.

[2] Apocrypha Sinaitica edit. and transl. into english. Studia sinaitica 5 (1896) XX, 66, 14, 69 S. Vgl. dazu V. Ryssel, Theol. Litt.-Ztg. 1896, 370—375.

[3] Lipsius a. a. O. 2, 1 (1887) 1—423; Zahn a. a. O. 865—891; Acta apost. apocr. edd. Lipsius et Bonnet 1, S. VIII—LVII, 1—117 (zusammen mit den Überresten der Acta Petri); Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1 (1893) 128—131; 2, 1 (1897) 491—493.

[4] Die Paulusakten, Eine wiedergefundene altchr. Schrift des 2. Jahrhunderts in koptischer Sprache, Neue Heidelberger Jahrbb. 7 (1897) 17—124.

Dieser wies vor kurzem in einem leider sehr schlecht erhaltenen koptischen Papyrus, der sich jetzt in der Heidelberger Universitätsbibliothek befindet, umfangreiche Fragmente dieser Akten nach, deren Veröffentlichung in nächster Zeit bevorsteht. Doch das war nicht das einzige Resultat dieser Entdeckung; noch überraschender war die Wahrnehmung, dafs zwei bisher für selbständig gehaltene Stücke der altchristlichen Litteratur sich als Bestandteile der Paulusakten erwiesen: nicht nur der Briefwechsel des Paulus mit den Korinthern, wie das schon oben dargelegt wurde, sondern auch die Paulus- und Thekla-Akten, von denen das noch niemand vermutet hatte. Die Bollandisten [1] glaubten allerdings in Abrede stellen zu müssen, dafs der Fund mit den von Eusebius und andern Kirchenschriftstellern citierten Acta Pauli mit Sicherheit identifiziert werden könne. C. Schmidt [2] hat aber das Hauptargument der Kritik, dafs die erwähnten Stücke nur 810 Stichen umfassen, während nach der Stichometrie des Nicephorus 3500 bis 3600 angenommen werden müfsten, durch den Hinweis darauf entkräftigt, dafs der koptische Papyrus noch eine Reihe umfangreicher Episoden aus dem Leben des hl. Paulus aufweist, z. B. Scenen aus seinem Aufenthalt in Sidon, Tyrus, Antiochien, Myrrha, Philippi u. s. w. Die Richtigkeit dieser Behauptung ist jüngst in einer überraschenden Weise bestätigt worden. In der Caena Cypriani (vgl. unten § 40) nahm A. Harnack [3] nicht blofs 15 Sätze wahr, die aus den Paulus-Thekla-

---

Vgl. Harnack, Die Entdeckung resp. Identifizierung der Πράξεις Παύλου. Theol. Litt.-Ztg. 1897, 625—629; Zahn, Die wiedergefundenen Akten des Paulus, Neue kirchl. Ztschr. 8 (1897) 933—940; L. Duchesne, Bullet. critique 1897, 703; G. Krüger, Nachträge 31; W. Mufs-Arnolt, The discovery of the coptic translation of the Acts of Paul, The Independent, 6. u. 13. Januar 1898.

[1] Anal. Bolland. 17 (1898) 231—233, die hier in den Fehler allzu grofser Ängstlichkeit gefallen sind, der ihnen auch bei andern Gelegenheiten nicht ganz fremd ist.

[2] Notiz zu den Acta Pauli, Theol. Litt.-Ztg. 1898, 316 f.

[3] Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die „Acta Pauli“, Texte u. Unt. N. F. 4, 3 b (1899) 16—19.

Akten stammen, sondern noch 4 weitere über Hermokrates und Hermippus. Nun finden sich aber diese Sätze in dem koptischen Papyrus, und zwar unmittelbar nach der Theklageschichte. In diesem Zusammentreffen darf man mit Harnack den abschliefsenden Beweis erblicken, dafs die Stücke des koptischen Textes wirklich zusammengehören und die alten Acta Pauli darstellen. Ich zweifle nicht daran, dafs C. Schmidts Ausgabe dies sonnenklar erweisen wird. Beachtenswert ist Harnacks Schlufsfolgerung, dafs der Verfasser der Caena eine vollständige lateinische Übersetzung der Acta Pauli kannte und dieselben noch als heilige Schrift behandelte. Dadurch erklärt sich, wie die lateinischen falschen Korintherbriefe in die Bibelhandschriften des Abendlandes kamen. Zahn hat somit mit seiner Behauptung Recht behalten, dafs die älteste Rezension des „Martyriums Pauli“ [1] den Schlufsteil der Paulusakten bildete; denn dies wird durch den neuen Fund bestätigt. Dadurch sind die Fragen, die sich auf diese beiden genannten Pauluslegenden beziehen und bis in die jüngste Zeit in verschiedener Weise beantwortet worden waren, sehr vereinfacht worden. Bezüglich des Martyriums steht jetzt fest, dafs die kürzere Rezension die ursprüngliche, dafs der lateinische Text aus dem griechischen geflossen ist, und dafs der ursprüngliche Text nicht aus gnostischen Kreisen stammt (Zahn, dem Harnack beistimmte, gegen Lipsius). Die Paulus-

[1] Neben der schon längst bekannten längeren lateinischen Passio Pauli, dem sogen. Linustext, hat Lipsius griechisch (Passiones Petri et Pauli graece ex cod. Patmiensi primum ed., Jahrbb. f. prot. Theol. 12 [1886] 86—106, 175 f.) und lateinisch (Passionis Pauli fragm. e codice Monac. 4554 a C. Krumbacher exscriptum primum ed., a. a. O. 334—336, 691 f.) eine kürzere Rezension veröffentlicht. Beide Rezensionen zusammen in den Acta apost. apocr. 1, 78—117. — Mit dem von Lipsius edierten griechischen Martyrium Pauli berührt sich sehr nahe die von J. Guidi und O. v. Lemm (s. unten S. 168) publizierte koptische Rezension und der syrische Text, der von F. Nau, La version syriaque inédite des martyres de St. Pierre, St. Paul et St. Luc, d'après un manuscrit du 10e siècle, Revue de l'Orient chrétien 3 (1898) 39—57, veröffentlicht wurde. In allen diesen Rezensionen ist mit dem Martyrium Pauli ein Martyrium Petri vereinigt.

und Thekla-Akten, welche B. Pick[1], J. Gwynn[2], G. Wohlenberg[3], Lipsius[4], Zahn[5], A. Rey[6], W. M. Ramsay[7], Le Blant[8], F. C. Conybeare[9], F. Cabrol[10] neuerdings untersucht hatten, sind jetzt in das Ganze hineingestellt, das sie in ihrem wahren Charakter als anmutige Novelle unter andern Fabeln erkennen läfst. Der kleinasiatische Presbyter, von dem Tertullian (De bapt. c. 17) erzählt, dafs er die Theklalegende aus Liebe zu Paulus erfunden und deswegen sein Amt verloren habe, ist jetzt als der Verfasser der ganzen Paulusakten ermittelt. Ebenso ist die Ablehnung einer gnostischen Urschrift der Theklalegende durch Zahn, Harnack u. a. gegen Lipsius glänzend gerechtfertigt; die Paulusakten sind vielmehr zur Bekämpfung des Gnosticismus verfafst worden. Fragen nach der Geschichtlichkeit der Theklalegende, ihren Quellen, dem Milieu, das sie voraussetzt, wie sie Harnack[11] noch jüngst behandelte, brauchen jetzt nicht mehr aufgeworfen zu werden oder müssen sich auf das Ganze ausdehnen. Die Hypothese Ramsays von einer Urlegende, die von einem galatischen Phrygier sehr bald nach den Begebenheiten, also um 50—70, niedergeschrieben worden sei, hat Harnack[12] schon vor dem Funde überzeugend zurück-

[1] The acts of S. Paul and Thecla, a religious roman of the second century, The Lutheran Quarterly 1889, 585—601.

[2] Art. Thecla, Dictionary of christian biography 4 (1887) 882—896.

[3] Die Bedeutung der Thekla-Akten für die neutestam. Forschung, Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 9 (1888) 363—382.

[4] Die Apokr. Apostelgesch. 2, 1 (1887) 424—467; Acta apostolor. apocrypha 1, XCIV—CVI, 235—272. [5] A. a. O. 892—910.

[6] Étude sur les Acta Pauli et Theclae, et la légende de Thecla, Paris 1890 (mir unzugänglich).

[7] The Church in the Roman empire, 3. Aufl. London 1894, 375—428.

[8] Les persécuteurs et les martyrs aux premiers siècles de notre ère, Paris 1893, 9—20.

[9] The Apol. and Acts of Apollonius and other monuments of early christianity, London 1894, 49—88.

[10] La légende de Ste. Thècle, Paris 1895, 28 S. Aus der Ztschr. Gethsémani et le Monde. Vgl. Anal. Bolland. 14 (1895) 440.

[11] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1 (1897) 493—505.

[12] A. a. O. 503 ff. — Den ältesten griechischen Texteszeugen (ein Pergamentblatt mit Fragm. aus Kap. 8 u. 9) publizierten Grenfell und Hunt, The Oxyrhynchus Papyri 1 (1898) 9 f.

gewiesen. Bei der Bestimmung der Abfassungszeit darf jetzt auch kein Unterschied mehr zwischen den Acta Pauli und den Acta Pauli et Theclae gemacht werden; das Ganze ist um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden [1]. Freilich mufs für diese und andere Fragen die Ausgabe von C. Schmidt abgewartet werden.

2. Unsere Kenntnis der Petrusakten ist auch wesentlich gefördert worden. Lipsius [2] hat alles zusammengestellt, was Anspruch darauf erheben kann, zur ältesten Form derselben zu gehören: ein griechisches Martyrium Petri, das paläographisch mit dem obengenannten Martyrium Pauli zusammenhängt und in mehreren orientalischen Rezensionen vorliegt, lateinische Akten Petri cum Simone, die Studemund [3] in einer Handschrift von Vercelli aus dem 7. Jahrhundert entdeckte, endlich ein längeres lateinisches Martyrium, den sogen. Linustext [4]. Das Verhältnis zwischen diesen Texten ist von Zahn einfacher und wohl richtiger als von Lipsius bestimmt worden, der es, ähnlich wie bei den verschiedenen Rezensionen des Martyriums Pauli, sehr verwickelt aufgefafst hatte. Das griechische Martyrium ist ein Stück des Originals, die Akten aus Vercelli sind eine im wesentlichen treue Übersetzung eines grofsen Teiles der ursprünglichen Akten, der sogen. Linustext endlich eine Paraphrase des griechischen Martyriums. Jüngst hat Harnack [5] auf Grund der zwei Citate der Paulusakten bei Origenes erkannt, dafs die Grundlage des Martyriums Petri zu den Paulusakten gehört, aus denen der Compilator der Actus Petri cum Simone es entlehnt hätte. Damit erklärt

---

[1] Harnack: c. 160—170 (Paulus- und Thekla-Akten), c. 120—170 (Acta Pauli); Zahn: 90—120 resp. 150—180.

[2] Vgl. S. 152 Anm. 3.

[3] Vgl. Lipsius et Bonnet, Acta apostol. apocr. 1, XXXIII f.

[4] Vgl. dazu H. Grisar, Der mamertinische Kerker und die römischen Traditionen vom Gefängnis und den Ketten Petri, Ztschr. f. kath. Theol. 20 (1896) 102—130. Sie seien im 6. Jahrhundert entstanden und wahrscheinlich ein Erzeugnis der Phantasie des Orients.

[5] Patrist. Miscellen V. Zu den Acta Pauli. Texte u. Unt. N. F. 5, 3 (1900) 100—106.

sich auch der paläographische Zusammenhang der beiden Martyrien, der mir schon früher aufgefallen war. Harnack glaubt, daſs auch die Kapitel 1—3 der Actus Petri cum Simone aus den Paulusakten geflossen sind. Durch diese Wahrnehmungen scheint mir aber die ursprüngliche Selbständigkeit der Petrusakten hart bedroht zu sein. Zahn[1] stimmte Lipsius[2] bei in der Annahme des gnostischen Ursprungs der Petrusakten. Harnack[3] hat aber den gnostischen Charakter der Akten bestritten und dagegen Gründe ins Feld geführt, insbesondere den Gebrauch alttestamentlicher Schriften, der vier Evangelien, der Apostelgeschichte und paulinischer Briefe, den katholischen Charakter der lehrhaften Ausführungen, die sehr beachtenswert sind. Da jedoch, wie wir gleich sehen werden, die Petrusakten sehr nahe mit den gnostischen Johannesakten verwandt sind und auſserdem eine allerdings noch nicht veröffentlichte gnostische Πρᾶξις Πέτρου aufgefunden wurde, so ist die Frage nicht entschieden. Für die Meinung Harnacks stimmt mich besonders der Umstand, daſs die Akten sowohl von lateinischen (zuerst von Commodian) als von griechischen Kirchenschriftstellern ohne Anstoſs gelesen worden sind. Danach kann die Schrift nicht aus dem 2. Jahrhundert stammen, wie Zahn behauptet; Harnack verlegt sie in die Mitte des 3. Jahrhunderts. Das ist jedenfalls wegen Commodian die äuſserste Grenze.

Lipsius hat auch die späteren, unzweifelhaft katholischen Petrus- und Paulusakten, die in zwei Rezensionen, den sogen. Marcellustexten und einer kürzeren lateinischen Erzählung, fragmentarisch vorliegen, auf Grund des fast vollständigen Handschriftenmaterials neu herausgegeben[4] und untersucht[5]. Sie unterscheiden sich von den älteren durch das einträchtige Zusammenwirken der beiden Apostel Petrus und

[1] Gesch. des neut. Kanons 2, 2 (1892) 832—855.
[2] Die apokryphen Apostelgeschichten 2, 1 (1887) 85—284.
[3] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1 (1897) 549—560.
[4] Acta apostol. apocr. 1, S. LVII—XCIV, 218—234.
[5] Die apokryphen Apostelgesch. 2, 1, 284—366.

Paulus. Lipsius leitet sie ab von verlorenen (ebionitischen) Akten des 2. Jahrhunderts, deren Tendenz die Versöhnung des petrinischen Juden- und des paulinischen Heidenchristentums gewesen wäre: eine Auffassung, deren Grundlage durch die neueste Erforschung des Urchristentums zerstört ist.

3. In der Erforschung der alten gnostischen Johannesakten gehen die Resultate von Zahn[1], Lipsius[2] und Harnack[3] weit auseinander. Die zwei ersten haben den Versuch gemacht, die erhaltenen Fragmente zu sammeln; Harnack fordert aber eine schärfere Abgrenzung dessen, was als gnostische Fragmente angesehen werden darf, da Zahn manches Fragwürdige aufgenommen und Lipsius dem Begriffe „gnostisch" eine ganz unstatthafte Weite gegeben habe, und sieht nur die auf dem 2. Konzil von Nicäa (787) verlesenen drei Stücke aus einer Rede des Johannes als sichere Fragmente an. Inzwischen hat M. R. James[4] ein grofses, bisher unbekanntes Bruchstück aus dem cod. Vindob. hist. gr. 63 a. 1324 herausgegeben, welches die zwei ersten Fragmente der Synode von Nicäa in ausführlicherer Gestalt enthält. Zu beachten ist, dafs am Anfang und am Ende des neuen Fragments dieselbe Drusiana genannt wird, deren Geschichte das vierte Fragment bei Zahn erzählt. Dieses Fragment mufs daher sicher zu den Akten gerechnet werden. Sehr zu beachten sind die Parallelen zwischen den Johannes- und den Petrusakten, aus denen James auf die Identität des Verfassers schliefst, die schon früher von Zahn[5] behauptet wurde. Wenn diese Auffassung sich bewährt, so müssen auch die Petrusakten gnostisch sein. Der unzweifelhaft gnostische Charakter der Johannesakten läfst es nicht zu, ihre Abfassungszeit später als in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts anzusetzen. Harnacks Hoffnung, dafs die Untersuchung der alten Evangelienproömien von P. Corssen

[1] Gesch. des neut. Kanons 2, 2 (1892) 856—865. Vgl. I, 77.

[2] Vgl. I, 73.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 1 (1893) 124—127; 2, 1 (1897) 541—543.

[4] Apocrypha anecdota 2. Texts and stud. 5, 1 (1897) S. IX—XXVIII. 1—24.

[5] A. a. O. 839—841, 860 f.

eine wesentliche Förderung bedeuten würde, hat sich nicht ganz erfüllt. Corssen[1] hat das Problem der Johannesakten nicht eigens behandelt, wohl aber gegen Zahn nachzuweisen versucht, dafs die von Hieronymus und Pseudo-Augustinus (Sermo 169) erwähnten Historiae ecclesiasticae, von denen er eine Rekonstruktion giebt, nicht identisch sind mit den gnostischen Johannesakten, sondern eine katholisierte Johannessage darstellen, die auf dem von ihm behandelten „monarchianischen" Prolog zum Johannesevangelium beruht und durch diesen Prolog auf den gnostischen Akten selbst. Seine Hauptausführungen gelten dem Nachweis, dafs die gnostischen Johannesakten von dem Johannesevangelium gänzlich unabhängig sind, und dafs dieses erst im beabsichtigten Gegensatze zu jenen verfafst wurde, indem der vierte Evangelist sich des Johannesbildes der gnostischen Akten bediente, um ihr Christusbild zu zerstören, und so den wesentlichen Kern der Überlieferung der Synoptiker vor der gnostischen Spekulation rettete. Diese seltsame Auffassung ist von A. Jülicher[2], H. Holtzmann[3] u. a. abgelehnt worden. Eine wahre Bereicherung unseres Wissens bedeutet hingegen die schon längst erwartete Ausgabe der Johannesakten von M. Bonnet[4], deren Ertrag Th. Zahn[5] bereits festgestellt hat. Die von Bonnet aufgefundenen Fragmente sind allerdings nicht so wichtig wie das Bruchstück von James, aber sie gehören zum Teil auch zu den alten Akten und bekräftigen das von Zahn aus dem cod. Marcian. 363 Gebotene. Das wichtigste neue Fragment entnahm Bonnet dem cod. Patmens. 198 saec. 14[6]. Es bietet

[1] Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, Texte u. Unt. 15, 1 (1896) 72—134. [2] Göttinger Gel. Anzeigen 1896, 841—851.

[3] Theol. Litt.-Ztg. 1897, 331—335.

[4] Acta apostol. apocr. 2, 1 (1898) S. XXVI—XXXII, 151—216

[5] Die Wanderungen des Apostels Johannes, Neue kirchl. Ztschr. 10 (1899) 191—218; Forsch. z. Gesch. d. neut. Kanons 6 (1900) 14—18.

[6] A. Hilgenfeld, Das Johannesbild des Lykomedes, Ztschr. f. wiss. Theol. 42 (1899) 624—627 hat den Codex mit den Texten in den Akten des 2. Nicänischen Konzils verglichen und seine Zuverlässigkeit trotz mehrfacher Abweichungen bestätigt gefunden.

die Erzählung der Begebenheiten nach der Rückkehr des hl. Johannes von Patmos (c. 18—86), wovon ein Teil (c. 58—76) auch in dem cod. Marcian. steht. Auch den Schlufs konnte Bonnet in ausführlicherer Gestalt geben, als er bei Tischendorf und Zahn steht. Bonnet hat sich aber noch ein weiteres Verdienst dadurch erworben, dafs er alle Überreste der alten Akten in ihrer ursprünglichen Ordnung zusammenzustellen suchte und für die früher veröffentlichten den handschriftlichen Apparat bedeutend vermehrte unter Berücksichtigung des Encomiums von Symeon Metaphrastes, des lateinischen Abdiastextes und der orientalischen Übersetzungen. Jetzt besitzen wir auch den Text des cod. Vatic. 654, den Lipsius[1] überschätzt hatte. Auf Grund der Ausgabe von Bonnet hat Zahn die Abfassungszeit der Johannesakten in den Jahren 150—190 (näherhin 160—170) bestätigt gefunden. Er sucht dessen Verfasser in der Valentinianischen Schule, der zugleich die Petrusakten verfafst und der Lehr- und Ausdrucksweise der Rechtgläubigen sich genau anzubequemen gewufst habe. Er hebt endlich Berührungen zwischen den gnostischen Johannes- und den orthodoxen Paulusakten hervor, deren Verfasser sich vielfach Material und Motive aus jenen angeeignet habe. Mit Zahn nimmt E. Hennecke[2] eine Lücke an vor dem Schlusse der Akten bei Bonnet und äufsert Zweifel über die Richtigkeit der von Bonnet getroffenen Anordnung der einzelnen Stücke. A. Hilgenfeld[3] hat jüngst eine eigene Rezension des von James aufgefundenen Fragments vorgelegt und bei dieser Gelegenheit seine Meinung über die gnostische Grundlage des Johannesevangeliums, die er jetzt noch wie vor 50 Jahren festhalte, wiederholt. Er leugnet daher auch im Gegensatz zu James die Bekanntschaft des gnostischen Johannes mit dem kanonischen; dieser sei später und habe jenen berücksichtigt. Unter diesen Umständen wäre der Versuch, Hilgenfeld von seiner Meinung abzubringen, ein eitles Beginnen.

[1] Die apokryphen Apostelgesch. 1 (1883) 472—476.

[2] Theol. Litt.-Ztg. 1900, 271—276.

[3] Der gnostische und der kanonische Johannes über das Leben Jesu. Ztschr. f. wiss. Theol. 43 (1900) 1—61.

4. Die gnostischen Andreasakten sind bekanntlich verloren bis auf zwei kleine Fragmente bei Evodius. Ein drittes Stück, das Gebet des Andreas am Kreuze, das Lipsius[1] hierher gerechnet hatte, ist zu eliminieren, weil der pseudo-augustinische Traktat „De vera et falsa poenitentia", worin dieses Gebet steht, nach R. Müllers[2] Beweis erst aus dem 10.—11. Jahrhundert stammt und Lipsius, wie Harnack[3] hervorhebt, den katholischen Charakter dieses Gebetes verkannt hat. Es mufs daher zu den späteren katholischen Bearbeitungen gehören, die in mehrere Einzelakten zerfallen: Acta Andreae et Matthiae, Acta Petri et Andreae, Acta et martyrium Andreae, Virtutes Andreae. M. N. Speranskij[4] verglich mit diesen Texten die slavische Überlieferung der Andreasakten und veröffentlichte einen slavischen Text, während M. Bonnet[5] gegen Lipsius nachwies, dafs der dritte Text, der griechisch und lateinisch vorliegt, vom Lateinischen ins Griechische übersetzt wurde, und zwar in doppelter Übersetzung. M. Bonnet[6] hat die bisher bekannten Andreastexte um drei weitere vermehrt: Acta Andreae cum laudatione contexta (griechisch) und ein doppeltes Martyrium Andreae in griechischer und lateinischer Sprache[7]. Sie gehen auch auf die gnostischen Akten zurück, sind aber schon

[1] Die apokryphen Apostelgesch. 1 (1883) 543—622; Ergänzungsheft 1890, 28—31.

[2] Der Umschwung in der Lehre von der Bufse während des 12. Jahrh., Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892, 292—296.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 543—545.

[4] Die apocryphen Akten des Apostels Andreas in den altrussischen Texten, Moskau 1894, 44 S. mit einer Tafel, russisch (aus dem 15. Bd der „Drevnosti" der Moskauer archäol. Gesellschaft).

[5] La passion de l'apôtre André dans quelle langue a-t-elle été écrite? Byz. Ztschr. 3 (1894) 458—469.

[6] Anal. Bolland. 13 (1894) 309—378; diese Texte auch separat als Supplementum codicis apocryphi 2. Acta Andreae cum laudatione contexta, et martyrium Andreae graece, Passio Andreae latine a se primum edita ex analectis Bollandianis repetiit praefatus est indices adjecit, Paris 1895, XV u. 80 S.

[7] Der lateinische Text scheint mir auch eine Übersetzung aus dem Griechischen zu sein. Der Anfang eines noch unedierten Textes in dem cod. Paris. gr. 1539 s. 11 berührt sich sehr nahe damit; oder ist das Verhältnis umgekehrt?

späteren Datums (8.—9. resp. 5.—6. Jahrhundert). Das Alter der gnostischen Andreasakten läfst sich natürlich nicht direkt bestimmen. Harnack hält es für wahrscheinlich, dafs sie mit den Johannesakten ungefähr gleichzeitig sind, und M. R. James[1] hat jüngst sogar ausdrücklich behauptet, die Petrus-, Johannes- und Andreasakten seien einem und demselben Verfasser zuzuschreiben, eben jenem Leucius Charinus, den auch Zahn[2] als Verfasser von apokryphen Apostelgeschichten festhält, während Harnack[3] ihn für eine spätere, unhistorische Figur erklärt. Was bisher für die Existenz dieses Leucius und seinen Anteil an den apokryphen Apostelgeschichten vorgebracht wurde, ist jedenfalls nicht genügend, um Zahns Ansicht zu sichern. Jüngst hat M. Bonnet[4] die zuletzt von Tischendorf edierten Andreasakten, den Brief der Presbyter und Diakonen Achajas, die Acta Andreae et Matthiae und die Acta Petri et Andreae neu herausgegeben und davon einen besseren Text geliefert. Der lateinische Originaltext und die beiden griechischen Übersetzungen des Briefes stehen auf jeder Seite untereinander. Zu diesen Texten hat Bonnet wiederum drei andere hinzugefügt, nämlich schlecht überlieferte Bruchstücke aus dem cod. Vatic. gr. 808, worin sich besonders deutliche Spuren eines alten Textes vorfinden, und zwei griechische Martyrien. Neu sind auch die letzten Partien und Ergänzungen der Acta Petri et Andreae, die Bonnet aus dem cod. Vatic. gr. 1192 ganz giebt unter Berücksichtigung der von Malan (1871) verfertigten Übersetzung einer äthiopischen Rezension und der Ergänzung von Bonwetsch aus dem Slavischen (vgl. I, 73 f.). Es ist ihm aber nicht gelungen, eigentliche Fragmente der gnostischen Andreasakten aufzufinden. Es wird nun die Aufgabe einer besonnenen Kritik sein, die Ausscheidung der gnostischen Überreste aus der ganzen Reihe von Andreasakten, die nunmehr

[1] Apocrypha anecdota 2, a. a. O. S. XXIX—XXXI.

[2] Gesch. des neut. Kanons 2, 2, 856—860. In den Forschungen u. s. w. 6 (1900) 14 bezeichnet er ihn allerdings als Pseudonym.

[3] A. a. O. 542 f., 549.

[4] Acta apostolor. apocrypha 2, 1 (1898) S. XI—XXIV, 1—127.

vorliegen, zu versuchen. Bonnet hat dafür schon vorgearbeitet durch die Zusammenstellung jener Partien in den verschiedenen Texten, welche inhaltlich identisch sind.

5. Bezüglich der Thomasakten bleiben auch noch manche Fragen zu lösen übrig. Der von M. Bonnet (vgl. I, 77 f.) veröffentlichte Text ist eine katholische Bearbeitung der ursprünglichen gnostischen Akten, die frühestens mit Lipsius[1] in das zweite Viertel des 3. Jahrhunderts datiert werden können. Jünger als diese Bearbeitung ist der von M. R. James[2] aus dem cod. Add. 10073 saec. 15 des British Museum herausgegebene griechische Text, der mit dem Abschnitte über Thomas in dem äthiopischen Buche „Kämpfe der Apostel"[3] nahezu identisch ist. Zur Kenntnis der ursprünglichen Akten sind neben dem Texte Bonnets die bereits 1871 von W. Wright veröffentlichten syrischen Akten heranzuziehen, die allerdings noch mehr überarbeitet sind als jener. Die ursprünglichen Teile von den späteren zu unterscheiden, ist an und für sich eine schwierige Aufgabe; Lipsius hat aber schon deshalb die Grenzen nicht richtig gezogen, weil er von dem Wunsche beherrscht war, soviel Gnostisches als möglich zu entdecken. Harnack[4] hat daher mit Recht hervorgehoben, dafs nur vier resp. drei streng abgegrenzte Stücke angenommen werden dürfen: der Hymnus auf die Seele, nur syrisch vorhanden, den ursprünglichen Akten fremd und nach Nöldeke von Bardesanes verfafst, die Ode auf die Sophia und zwei Weihegebete, deren gnostischer Charakter offen am Tage liegt. Der genannte Hymnus auf die Seele ist von A. A. Bevan[5]

[1] Die apokryphen Apostelgesch. 1, 225—247; Ergänzungsheft 23—25.

[2] A. a. O. S. XXXII—XLIV, 28—45. — Auf die Hs hatte ihn E. C. Butler aufmerksam gemacht. Er hält den griechischen Text für eine Übersetzung aus dem Koptischen. Einen armenischen Text in Berlin hat Macler, Rev. biblique 7 (1898) 481 erwähnt.

[3] Vgl. S. C. Malan, The conflicts of the holy apostles . . . translated from an Ethiopic Ms, London 1871, 187 ff.; wiederholt bei M. R. James a. a. O. 46—63.

[4] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 545—549.

[5] The hymn of the soul contained in the syriac acts of St. Thomas reedited with an english translation, Texts and stud. 5, 3 (1897) VI u. 40 S.

separat herausgegeben worden. Letzterer hält nur seinen Ursprung in Bardesanischen Kreisen für sehr wahrscheinlich, nicht aber die Autorschaft des Bardesanes selbst. Kontrovers ist auch die Frage, ob das Original der gnostischen Thomasakten syrisch oder griechisch war. Für das Syrische trat neuerdings Nöldeke[1] ein, wie schon früher C. Macke, während Lipsius und Harnack, letzterer allerdings in hypothetischer Form, dies bestreiten. Die Hypothese Harnacks, dafs die Thomasakten zu den Apostelgeschichten der Bardesanesschüler gehören, von denen Ephräm spricht, ist der Hypothese des syrischen Originals günstiger, als er gelten lassen will; denn dafs unter jenen Akten auch griechische waren, ist an und für sich unwahrscheinlich. Die Aufnahme der ursprünglich sicher syrischen Ode auf die Sophia in die Thomasakten kann zur Not erklärt werden, wenn ein syrischer Grieche dieses alte profane Hochzeitslied zu einem griechisch-gnostischen Gesang umgearbeitet hat, wie Harnack annimmt; aber auch diese Erklärung macht einen gekünstelten Eindruck. Es ist bei dieser Sachlage schwer, sich ein definitives Urteil zu bilden. Die Abfassungszeit läfst sich ebenfalls nicht sicher fixieren; doch ist der Anfang des 3. Jahrhunderts die unterste Grenze dafür. Die Identität des Verfassers der Thomasakten mit einem der Verfasser der bisher besprochenen Apostelgeschichten, geschweige denn mit „Leucius", läfst sich nicht behaupten. Eine Notiz von A. Martin[2] hebt hervor, dafs der von M. Bonnet veröffentlichte Text eine gröfsere Zeilenzahl aufweist, als in der Stichometrie des Patriarchen Nicephorus angegeben ist, während diese Angabe auf den kürzeren Text von Thilo und Tischendorf ungefähr pafst. Er folgert daraus, dafs der kürzere Text bekannter war und vielleicht auch älter ist als der längere. Sehr interessant sind die Berührungen, die S. Lévy[3] zwischen

[1] Bei Lipsius, Die apokryphen Apostelgesch. 2, 2, 423—425.

[2] Les stiques des Acta Thomae, Mélanges G. B. de Rossi, Paris 1892 204 f.

[3] Notes sur les Indo-Scythes 3. St. Thomas, Gondopharès et Mazdes, Journal asiat. 9, 9 (1897) 27—42.

den Thomasakten und Einzelheiten aus der Geschichte, Geographie und Kultur Indiens wahrgenommen hat. Die Bedeutung derselben für die Hebung des historischen Wertes der Akten ist allerdings von A. M. Boyer [1], E. Specht [2] und den Bollandisten [3] wesentlich geringer angeschlagen worden; sie beweisen aber wenigstens, dafs die Thomasakten nicht ins Blaue hinein verfafst wurden, und lassen den Wunsch aufkommen, es möge mit noch gröfserer Sorgfalt als bisher der Versuch gemacht werden, „Wahrheit und Dichtung“ in den Thomasakten reinlich zu scheiden.

6. Die übrigen Apostelakten dürfen mit den genannten nicht auf dieselbe Stufe gestellt werden, da sie viel jünger sind und meistens nicht auf alten, sei es katholischen oder gnostischen Texten beruhen. Für die Philippusakten, deren ausführlichste Fassung P. Batiffol [4] aus dem cod. Vatic. 824 herausgegeben hat und die erst in dem Decretum Gelasianum erwähnt werden, haben H. O. Stölten [5], Lipsius [6], Batiffol ein gnostisches Original aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts angenommen; Zahn [7] leugnet aber jeden Zusammenhang zwischen ihnen und den gnostischen Apostellegenden und datiert sie frühestens in das Ende des 4. Jahrhunderts. Das den Schlufs der Akten bildende Martyrium Philippi, das in einer Masse von Handschriften erhalten ist, liegt in einer etwas längeren Rezension vor in dem cod. Barocc. 180 der Bodleiana, aus dem M. R. James [8] das bei Tischendorf Fehlende herausgegeben hat.

Lipsius [9] behauptete auch den gnostischen Ursprung der Matthäusakten, der aber von Preuschen [10] mit Recht in

[1] Nahapâna et l'ère Çaka, a. a. O. 9, 10 (1897) 120—151.

[2] Les Indo-Scythes et l'époque du règne de Kanichka, a. a. O. 152—193.

[3] Anal. Bolland. 18 (1899) 275—279.

[4] Actus s. Philippi, Anal. Bolland. 9 (1890) 204—249.

[5] Zur Philippuslegende, Jahrbb. f. prot. Theol. 17 (1891) 149—160.

[6] A. a. O. 2, 2, 1—53; Ergänzh. 61—73; Zu den Akten des Philippus, Jahrbb. f. prot. Theol. 17 (1891) 459—473 (nach Batiffols Publikation). [7] Forsch. z. Gesch. d. neut. Kanons 6 (1900) 18—24.

[8] Apocrypha anecdota, Texts and stud. 2, 3 (1893) 158—163.

[9] A. a. O. 2, 2, 109—141; Ergänzungsheft 1890, 76 f.

[10] Bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 139.

Abrede gestellt wird. Das von Tischendorf edierte griechische Martyrium Matthaei in zwei Rezensionen hat M. Bonnet[1] auf neuer handschriftlicher Grundlage herausgegeben unter Hinzufügung einer alten lateinischen Übersetzung aus den codd. Escorial. b I 4 saec. 9 und Parisin. lat. 12598 saec. 8. Noch unediert ist ein griechischer Text über Matthäus in dem cod. Marcian. 349 saec. 12, der aber ein späteres Encomium zu sein scheint[2]. Für die Barnabasakten hat endlich Lipsius[3] den Beweis erbracht, dafs sie ein frühestens nach 485 entstandenes tendenziöses Machwerk sind.

Auf die übrigen von Lipsius[4] behandelten Akten und auf das spätere Textmaterial, das von Ph. Meyer[5], A. Thenn[6], E. Egli[7], F. Nau[8] herausgegeben wurde, gehe ich nicht näher ein. Erwähnung verdienen aber die von A. Vasiljev[9] publizierten Quaestiones s. Bartholomaei, die ein Teil von Bartholomäusakten zu sein scheinen[10]. Wenigstens steht in dem

---

[1] Acta apostol. apocrypha 2, 1 (1898) XXXIII—XXXV, 217—262.

[2] Inc. Ὡς ὡραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων.

[3] A. a. O. 2, 2, 270—320.

[4] A. a. O. 142—200 (Akten des Simon u. des Judas), 201—228 (Jakobus Zebedäi), 229—257 (Jakobus Alphäi und Jakobus d. Bruder des Herrn), 258—269 (Matthias), 321—353 (Markus), 354—371 (Lukas), 372—400 (Timotheus), 401—406 (Titus).

[5] Zwei bislang ungedruckte Enkomien auf den Evangelisten Lukas, Jahrbb. f. prot. Theol. 16 (1890) 428—434. Meyer behauptet mit Unrecht den gnostischen Charakter des zweiten Textes.

[6] Vitae omnium 13 apostolor., item 13 patrum apostolicor. cum procemio, graece, Ztschr. f. wiss. Theol. 29 (1886) 442—455; Memoria s. Thomae apostoli graece, a. a. O. 30 (1887) 472—479.

[7] Eine neue Rezension zweier Apostelpassionen, Ztschr. f. wiss. Theol. 39 (1896) 313—318: Fragment einer Passio s Lucae und Anfang einer Passio Simonis et Iudae, deren vollständige Texte, wie in den Anal. Bolland. 16 (1897) 92 festgestellt wurde, schon von Mombritius veröffentlicht worden waren.

[8] Martyre de s. Luc évangéliste, Rev. de l'orient chrétien 3 (1898) 151—167. Ein griechisches Martyrium des hl. Lukas ist noch nicht aufgefunden worden und war vielleicht niemals vorhanden. Nau postuliert allerdings ein solches.

[9] Anecdota graeco-byzantina 1 (Moskau 1893) 10—22.

[10] Vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgesch. u. Apostelleg. 2. 2, 54—108.

cod. Hieros. Sabb. 13 saec. 10—11[1] von einer etwas späteren Hand der Anfang von Akten des Bartholomäus, der mit der slavischen Übersetzung bei Vasiljev übereinstimmt. N. Bonwetsch[2] hat die „Fragen" nochmals ediert mit einer Übersetzung des altslavischen Textes, der nur einen Teil des griechischen bietet. Er hält die Grundlage für gnostisch, verlegt aber den jetzigen Text erst in das 5.—6. Jahrhundert. A. Brinkmann[3] hat ihn sprachlich untersucht und eine Reihe von Verbesserungen und Konjekturen vorgelegt.

Die griechisch und lateinisch überlieferte Passio Bartholomaei hat M. Bonnet[4] in seine Sammlung aufgenommen. Dafs der lateinische Text das Original sei, der griechische nur eine schlechte Übersetzung, hatte er schon früher festgestellt[5].

Hierher gehören auch die von M. R. James[6] aus dem cod. Paris. 1458 veröffentlichten griechischen Acta Xanthippae et Polyxenae, die mit den Aposteln Paulus und Andreas in Verbindung gebracht werden. Diese Akten hängen litterarisch mit den Acta Pauli, Acta Pauli et Theclae, den Actus Petri cum Simone, den Andreas-, Philippus- und Thomasakten zusammen.

7. Übrigens ist die Veröffentlichung der auf die Apostel bezüglichen Stücke, die nicht in ägyptischen Gräbern entdeckt zu werden brauchen, weil sie in bekannten Handschriften

---

[1] Vgl. A. Papadopulos Kerameus, Ἱεροσολυμιτ. βιβλιοθ. 2, Petersburg 1894, 25.

[2] Die apokryphen Fragen des Bartholomäus, Nachrichten v. der Götting. Ges. d. Wiss. 1897, 1—42.

[3] Die apokryphen Fragen des Bartholomäus, Rhein. Mus. 54 (1899) 93—110.

[4] Acta apostolor. apocrypha 2, 1 (1898) S. XXIV—XXVI u. 128—150.

[5] La passion de St. Barthélémy en quelle langue a-t-elle été écrite, Anal. Bolland. 14 (1895) 353—366. Dazu ein Nachtrag a. a. O. 15 (1896) 112.

[6] Apocrypha anecdota, Texts and stud. 2, 3 (1893) 43—85. Verbesserungen brachte James in Anecdota apocrypha 2, a. a. O. 5, 1 (1897) 139 f. Die Akten stehen auch in den codd. Vatic. 803 saec. 12 und Mosq. 379 saec. 11. Vgl. M. Bonnet, Sur les Actes de Xanthippe et Polyxène, The classical review 8 (1894) 336—341 (textkritische Beiträge).

stehen, noch lange nicht abgeschlossen. Es mufs aber das gesamte erhaltene Material gesammelt werden, um alle Überreste der ältesten Texte erkennen zu können. Bei der Durchforschung der griechischen hagiographischen Handschriften habe ich eine ganze Reihe von einschlägigen unedierten Texten wahrgenommen, deren Hebung sehr wünschenswert erscheint. Ich nenne hier nur einige davon, z. B. Andreas-, Johannes- und Thomasakten in dem cod. Hieros. Sabb. 30 saec. 10—11, mehrere andere Texte über die genannten Apostel in verschiedenen Handschriften, Περίοδοι des Bartholomäus und Barnabas in den codd. Hieros. s. sepulcri 17 und Vatic. 1991, eine Πρᾶξις Jakobs, des Bruders des Johannes, in dem cod. Paris. 1534, ein Hypomnema auf den Apostel Philippus in den codd. Hieros. Sabb. 30 saec. 10—11 und Mosq. 397 saec. 11, ein weiterer Text über den Diakon Philippus in dem cod. Ambros. F 114 sup. saec. 11, Thomasakten in den codd. Ambros. F 114 sup. und Chisian. R VI 39 saec. 12, Akten des Herrnschülers Aquila in dem cod. Paris. 1219 saec. 11.

Hingewiesen sei auch auf den Reichtum an Apokryphen in den orientalischen und altslavischen Litteraturen. Einige Texte aus denselben wurden im vorausgehenden schon genannt. J. Guidi[1] und O. v. Lemm[2] haben eine ganze Reihe von koptischen Texten, die sich mit den meisten der griechischen Apostelgeschichten nahe berühren, aus römischen und St. Petersburger Handschriften veröffentlicht. Koptische apokryphe Erzählungen über das Leben der heiligen Jungfrau und ihre Himmelfahrt sowie über den Tod Josephs nebst ver-

[1] Frammenti copti, Rendiconti della r. accademia dei Lincei, Serie 4ᵃ, vol. 3, 1 (1887) 47—68; 2, 19—35, 65—81, 177—190, 251—270, 368—384; vol. 4, 1 (1888) 60—70 (auch separat Rom 1888); Gli atti apocrifi degli apostoli nei testi copti, arabi ed etiopici, Giornale della società asiatica italiana 2 (1888) 1—66 (italien. Übersetzung derselben).

[2] Koptische apokryphe Apostelakten, Bulletin de l'académie des sciences de St. Pétersbourg, Nouvelle série 1 (33) 1890, 509—581: Ergänzungen zu Guidi u. den früheren Publikationen von Mingarelli, Zoega u. Dulaurier; 3 (35) 1892, 233—326 (die Martyrien des Petrus und des Paulus).

schiedenartigen Fragmenten hat F. Robinson[1] in englischer Übersetzung und zum Teil im Urtext herausgegeben. Die drei ersten sind mit bereits bekannten Texten verwandt. Die Sammlung äthiopischer Apokryphen in französischer Übersetzung von R. Basset[2] gehört zum Teil auch hierher. Den äthiopischen Text apokrypher Apostelgeschichten, die schon längere Zeit durch die auf einer jungen und schlechten Handschrift beruhende Übersetzung von S. C. Malan (1871) bekannt sind, hat E. A. W. Budge[3] veröffentlicht. Armenische Apokryphen in russischer Übersetzung bilden den Hauptinhalt einer Publikation von N. O. Emin[4], auf die K. Krumbacher[5] aufmerksam gemacht hat. Eine Sammlung von ruthenischen Apokryphen hat J. Franko[6] veranstaltet. Auch zu den Georgiern sind nach den Mitteilungen von A. Chachanov[7] einige Apokryphen von Byzanz aus gedrungen. Sehr lehrreich ist die „Bibliographische Übersicht der biblisch-apokryphen Litteratur bei den Slaven“ von E. Kozak[8] sowie die Übersichten der vornicänischen Litteratur in altslavischen und koptischen Über-

[1] Coptic apocryphal gospels. Translations together with the texts of some to them, Texts and stud. 4, 2 (1896) XXXIII u. 264 S. Der Titel ist irreführend.

[2] Les apocryphes éthiopiens traduits en français 1—10, Paris 1893 bis 1900. Vgl. Anal. Bolland. 15 (1896) 319.

[3] The contendings of the Apostles, being the histories of the lives and martyrdoms and death of the twelve Apostles and Evangelists. The Ethiopic texts now first edit. from Mss in the British Museum with an english translation 1, London 1899, XXII u. 602 S. Vgl. Anal. Bolland. 18 (1899) 64 f. — Guidi, Gli atti apocrifi degli apostoli etc., a. a. O. hatte schon früher festgestellt, dafs diese Rezension von einer arabischen stammt, die selbst wieder aus dem Koptischen übersetzt wurde.

[4] Übersetzungen und Aufsätze zur armenischen geistlichen Litteratur. Apokryphen, Heiligenleben, Reden u. s. w. Mit drei Beilagen, Moskau 1897, XXI u. 368 S. (russisch).

[5] Byzant. Ztschr. 6 (1897) 622.

[6] Codex apocryphus e manuscriptis Ukraino-Russicis collectus opera Dr. J. Franko, Monumenta linguae necnon litterarum Ukraino-Russicarum (Ruthenicarum) 1 (1896) LXVI u. 394 S.; 2 (1899) LXXVIII u. 443 S. Der 1. Bd enthält Apokryphen des Alten Testaments. Der 2. Bd: Evangelia apocrypha, wird in der Byzant. Ztschr. besprochen werden.

[7] Denkmäler der grusinischen Apokryphenlitteratur, Journal d. Minist. f. Volksaufklärung. Bd 296, Novemberheft 1894, 35—49 (russisch).

[8] Jahrbb. f. prot. Theol. 18 (1892) 127—158.

setzungen von Bonwetsch und C. Schmidt[1], worin eine ganze Reihe von apokryphen Apostelgeschichten genannt werden, die alle auf griechischen Texten beruhen. Einige apokryphe Evangelien in altslavischer Sprache, insbesondere das Protevangelium Jakobi, das Thomas- und das Nikodemusevangelium, wurden von M. N. Speranskij[2] näher besprochen.

8. Zur Litteratur der apokryphen Apostelgeschichten dürfen auch die sogen. Pseudo-Clementinen gezählt werden, da sie sich in der apostolischen Zeit bewegen und im wesentlichen fingierte Erlebnisse des Apostels Petrus, ähnlich wie die Akten, zum Gegenstand haben. Die reiche Litteratur über diese Romane wurde vermehrt durch die Untersuchungen von Harnack[3], W. Frommberger[4], H. M. van Nes[5], J. Quarry[6], C. Bigg[7], Jos. Langen[8], H. U. Meyboom[9], G. W. Stemler[10], W. Chawner[11], Nösgen[12], W. Malinckrodt[13], E. C. Richard-

[1] Bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 886—917, 918—924.

[2] Die slavischen apokryphen Evangelien. Allgemeine Übersicht. Moskau 1895, VIII u. 137 S. (russisch). Vgl. Byzant. Ztschr. 5 (1896) 221.

[3] Dogmengeschichte 1³ (1894) 292—300; Gesch. der altchr. Litt. 1. 212—231 (Preuschen).

[4] De Simone Mago. Pars 1: De origine Pseudo-Clementinorum, Breslau 1886, 50 S.

[5] Het Nieuwe Testament in de Clementinen, Amsterdam 1887, XI u. 144 S. (Diss.).

[6] Notes, chiefly critical, on the two last books of the Clementine Homilies, Hermathena 7 (1890), 67—104; Notes, chiefly critical, on the Clementine Homilies and the epistles prefixed to them, a. a. O. 239—267; 8 (1891) 91—112, 133—160, 287—300.

[7] The Clementine Homilies, Studia biblica et eccles. 2 (1890) 157—193.

[8] Die Clemensromane. Ihre Entstehung und ihre Tendenz aufs neue untersucht, Gotha 1890, VII u. 167 S.

[9] Marcion en Paulus in de Clementijnen, Theol. Tijdschr. 25 (1891) 1—46.

[10] Wie wort in de Homil. van Clemens onder den naam van Simon bedoelt, Theol. Studiën 1891, 1—26.

[11] Index of note worthy words and phrases found in the Clementine writings commonly called the Homilies of Clemens, published by the Trustees of the Lightfood Fund, London 1893, VI u. 105 S.

[12] Über christliche Romane des 2. Jahrhunderts, Allgemeine konservat. Monatschr. 1894, 833—850.

[13] Paulus in de Clementinen door H. R. Offerhaus, Geloof en Vrijheit 1895, 149—166.

son [1], F. W. Bussell [2], wovon mehrere allerdings wenig belangreich sind. Für die verschiedenen Texte sind wir noch immer auf die Ausgaben von P. de Lagarde [3], K. Gersdorf [4] und A. R. M. Dressel [5] angewiesen. Die von Richardson vorbereitete Ausgabe der Recognitiones ist noch nicht erschienen, und bevor eine neue kritische Ausgabe sämtlicher Texte vorliegt, kann auch eine endgültige Lösung der Fragen nach den Quellen, der Einheitlichkeit, der Entstehungszeit, dem Zweck und der Stellung der Pseudo-Clementinen nicht erhofft werden. Das erhellt am klarsten aus den gegensätzlichen Aufstellungen in den genannten Untersuchungen, von denen hier nur die hauptsächlichsten berücksichtigt werden können. Es ist noch nicht gelungen, das Verwandtschaftsverhältnis zwischen den Homilien und den Recognitionen befriedigend zu erklären. Ein grofses, vielleicht unüberwindliches Hindernis bildet hierfür der Verlust des griechischen Originals der Recognitionen, das durch Rufins Übersetzung und durch die Überreste der syrischen nicht ersetzt ist. Zwei arabische Texte derselben hat M. D. Gibson [6] herausgegeben. Es sind aber nur Auszüge, deren Verfasser durch Weglassung der längeren Reden eine lesbare Erzählung herzustellen suchten.

Dafs aus den Citaten des Turrianus (1572) nicht auf eine dritte, inzwischen verloren gegangene Rezension geschlossen werden darf, hat Preuschen überzeugend dargethan. Zu den

---

[1] The history of Clement, Presbyt. and reformed Review 1895, 108—116.

[2] The purpose of the world-process and the problem of the evil as explained in the Clementine and Lactantian writings in a system of subordinate dualism, Studia biblica et eccles. 4 (1896) 133—188. Auf Lactanz beziehen sich die Seiten 177—187.

[3] Clementina, Leipzig 1865. Die Einleitung ist wiederholt in P. de Lagardes Mitteilungen 1 (Göttingen 1884) 26—54.

[4] S. Clementis Romani Recognitiones, Leipzig 1838 (Biblioth. Patr. eccles. latinor. selecta 1. Bd).

[5] Clementinorum epitomae duae, Leipzig 1859.

[6] Apocrypha sinaitica, Studia sinaitica 5 (1896) XIV—XIX, 15—51 (engl. Übersetzung), 14—53 (die arabischen Texte) Vgl. V. Ryssel, Theol. Litt.-Ztg. 1896, 372 f.

früheren Hypothesen über die Gestalt der Urschrift, wovon die zwei ältesten jetzigen Texte bereits Bearbeitungen darstellen, hat Bigg die ganz unwahrscheinliche hinzugefügt, dafs diese Vorlage katholisch war, die in den Homilien von seiten eines syrischen Arianers eine ebionitisierende Bearbeitung gefunden hätte. Allgemein abgelehnt[1] wurde die weitere Hypothese Langens, wonach die Grundschrift in Rom unter dem Papste Anicet verfafst worden wäre auf die Anregung von Hegesippus und Justin (!), um den Primat über die ganze Kirche für Rom an Stelle des untergegangenen Jerusalem zu beanspruchen; die Tendenz dieser Grundschrift werde aber in den vorliegenden Texten geradezu in ihr Gegenteil umgekehrt, indem darin Jakobus an die Stelle von Petrus resp. Clemens, Cäsarea (in den Homilien) und Antiochien (in den Recognitionen) an die Roms trete. Es ist Langen nicht gelungen, dieses schon an und für sich so seltsame Verhältnis zwischen Urschrift und Bearbeitung nachzuweisen. Der Satz, womit die pseudokritische Untersuchung schliefst, man sei in Rom, wie es scheint, vor dem Versuche nicht zurückgeschreckt, zu den Urkunden, welche man in das Fundament der sich irdischer organisierenden Kirche legte, auch den Clemensroman hinzuzufügen zur Begründung der fortan beanspruchten hierarchischen Macht, läfst deutlich genug den Zweck erraten, den der Verfasser verfolgte! Während Hilgenfeld[2] seine früher (1848) entwickelte Auffassung von dem ausgesprochen judenchristlichen Charakter der (älteren) Recognitionen und (jüngeren) Homilien und ihrer Abhängigkeit von dem oben besprochenen Kerygma des Petrus nochmals vortrug, betrachtet Harnack die jetzigen Texte als eine zweite katholische Überarbeitung einer judenchristlichen Urschrift und bestreitet das Interesse der Verfasser dieser zweiten Redaktion, die frühestens in der ersten

[1] Vgl. z. B. A. Brüll, Die Clemensromane u. der Primat der röm. Kirche, Theol. Qu.-Schr. 73 (1891) 577—601; H. Lüdemann im Theol. Jahresber. 1890, 138; C. Weyman in d. Hist. Jahrb. 12 (1891) 155 f.; Harnack, Theol. Litt.-Ztg. 1891, 145—148.

[2] Nov. Testam. extra canon. recept. 4² (1884) 51—55.

Hälfte des 3. Jahrhunderts, vielleicht in Rom, entstanden sei, an dem Aufbau eines theologischen Systems; ihr Zweck sei in erster Linie derjenige der Erbauungslitteratur gewesen, und nur sekundär komme die Bekämpfung häretischer Erscheinungen in Betracht. Den katholischen Charakter des theologischen Lehrsystems, der besonders in den Homilien allzu stark hervortritt, um als Nebensache betrachtet werden zu können, vermag ich aber nicht anzuerkennen, und die Annahme einer doppelten katholischen Überarbeitung ist auch wenig begründet. F. W. Bussell findet in den Clementinen eine Art subordinirten, d. h. Gott untergeordneten Dualismus für die Erklärung des Weltprozesses und des Ursprunges des Bösen.

Den gegenwärtigen Stand der Clementinenfrage hat G. Uhlhorn[1] vor kurzem dahin charakterisiert, dafs bisher nach keiner Seite hin sichere Ergebnisse, die in weiteren Kreisen Zustimmung gefunden hätten, erzielt wurden. Er selbst schreibt die Homilien einer Fraktion des synkretistischen Judenchristentums zu, und zwar eines essenisch gefärbten, von der Gnosis stark berührten und von hellenisch-heidenchristlichen Elementen zersetzten Judenchristentums, und versetzt sie ihres Inhalts wegen eher in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts, obgleich er zugiebt, dafs äufsere Zeugnisse für ihre Entstehung vor dem 3. Jahrhundert sich nicht beibringen lassen.

V. Jüdisch-christliche Apokryphen.

Im Zusammenhang mit der Apokryphenlitteratur sei auch der von den Christen angeeigneten und zum Teil bearbeiteten jüdischen Litteratur gedacht, da sie gröfstenteils aus alttestamentlichen Apokryphen besteht, die somit das Gegenstück zu den neutestamentlichen darstellen. Schürer[2],

---

[1] Art. Clementinen, Realencykl. f. prot. Theol. 4³ (1898) 171—179.

[2] Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2², Leipzig 1886, 575—884; 3. Aufl. 3. Bd (1898) 135—562 (mit trefflichen Litteraturangaben). — F. Susemihl, Gesch. der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit 2, Leipzig 1892, 601—656, fufst im wesentlichen auf Schürers 2. Auflage. — Die Schrift von E. de Faye, Les apocalypses juives, Paris 1892 (226 S.), ist mir unzugänglich.

W. J. Deane[1] und Harnack[2] haben diesem eigenartigen jüdisch-christlichen Litteraturzweige, als Ganzes betrachtet, zuerst ihre Aufmerksamkeit zugewandt, und für die einzelnen Stücke derselben ist in den jüngsten Jahren viel Neues zu Tage gefördert worden. Es bleibt aber noch vieles klarzustellen; der Grad der christlichen Bearbeitung und die Zeit der christlichen Zusätze ist nur für die wenigsten unter diesen Stücken bestimmt; es ist nicht einmal als sicher anzunehmen, dafs alle diese Bearbeitungen in die drei ersten Jahrhunderte fallen. Eine vollständige Untersuchung mufs sich auch auf die apokryphen Prophetensprüche erstrecken, die schon in der ältesten Zeit citiert werden, und deren Charakter (ob Interpolationen oder Fälschungen oder wirkliche Citate aus verlorenen heiligen Schriften der Juden) zu bestimmen suchen. Mit Rücksicht auf den hier zu Gebote stehenden Raum kann ich nur die hauptsächlichsten Stücke dieser Litteratur kurz besprechen.

1. Die 18 Psalmen Salomos, die nach einigen Gelehrten christliche Interpolationen aufweisen, liegen jetzt in einer vorzüglichen Ausgabe O. v. Gebhardts[3] vor, wodurch die kurz vorher erschienene von H. E. Ryle und M. R. James[4] überholt ist. Da jedoch Schürer[5] christliche Interpolationen bestimmt in Abrede stellt, so gehe ich auf die Litteratur über dieselben nicht näher ein.

[1] Pseudepigrapha, an account of certain apocryphal sacred writings of the Jew and early Christians, Edinburg 1891, VII u. 348 S. (Sammlung der Abhandlungen, die er in verschiedene Ztschr. geschrieben hatte, über einzelne dieser Bücher).

[2] Gesch. der altchr. Litt. 1 (1893) 845—865; 2, 1 (1897) 560—589.

[3] Ψαλμοὶ Σολομῶντος, Die Psalmen Salomos zum ersten Male mit Benutzung der Athoshandschriften und des Codex Casanatensis herausg., Texte u. Unt. 13, 2 (1895) VII u. 151 S.

[4] Ψαλμοὶ Σολομῶντος, Psalms of the Pharisees, commonly called the Psalms of Solomon. The text newly revised from all (!) the Mss. Edited with introduction, English translation, notes, appendix and indices, Cambridge 1891, XCIV u. 176 S.

[5] A. a. O. 3 (1898) 150—156. Hier ist die neueste Litteratur verzeichnet. Hinzuzufügen ist: The psalms of Solomon with the greek fragments of the book of Enoch, ed. by H. B. Swete, Cambridge 1899.

2. Der lateinische Text der Apokalypse des Esdras oder das 4. Buch Esdras in den Vulgata-Ausgaben wurde von Bensly und James[1] neu und zum erstenmal vollständig herausgegeben und untersucht. Von den zwei späteren Zusätzen ist der erstere (Kap. 1 und 2) sicher christlich; denn diese Kapitel hängen ab von Matthäus, Lukas, der Apokalypse des Johannes und vielleicht von dem Pastor des Hermas. Der christliche Ursprung des zweiten (Kap. 15 und 16) ist nicht sicher. James verlegt diese christlichen Zusätze in das 2. resp. 3. Jahrhundert; Harnack[2] läfst aber für die zwei ersten Kapitel die ganze vorkonstantinische Zeit offen und glaubt, dafs die beiden letzten sich gar nicht näher datieren lassen. Ob auch die übrigen Kapitel, d. h. die alte Apokalypse des Esdras, einige christliche Zusätze bekommen haben, ist zweifelhaft. Die äthiopische Übersetzung wurde von Dillmann[3] neu herausgegeben. Schürer[4] geht auf die Frage nach den christlichen Zusätzen nicht ein.

3. Von dem Buch Henoch wurde ungefähr ein Fünftel (die ersten 32 Kapitel) griechisch in derselben Handschrift von Akhmîm, die uns Fragmente des Petrusevangeliums und der Petrusapokalypse wiedergeschenkt hat, aufgefunden und von Bouriant[5] mit den genannten Fragmenten herausgegeben. Infolge dieses handschriftlichen Zusammenhanges wurde der griechische Henoch in einem grofsen Teil der früher genannten Publikationen berücksichtigt. Eigens behandelt wurde er von A. Lods[6],

---

[1] The fourth book of Ezra, the latin version edit. from the Mss by the late R. Bensly, with an introduction by M. R James. Texts and stud. 3, 2 (1895) XC u. 107 S. Die ebenfalls von James, Apocrypha anecdota a. a. O. 2, 3 (1893) 127—137, herausgegebene Apokalypse des Sedrach (= Esdras?) berührt sich mit diesem Texte.

[2] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 563.

[3] Biblia veteris Testamenti aethiopica 5, Berlin 1894, 153—193.

[4] A. a. O. 3 (1898) 232—250.

[5] Siehe oben S. 128 Anm. 2.

[6] Le livre d'Hénoch, fragments grecs découverts à Akhmim, publiés avec les variantes du texte Ethiopien, traduits et annotés, Paris 1892. LXVII u. 199 S.

A. Dillmann [1], R. H. Charles [2], L. Goldschmidt [3] und C. Clemen [4]. Die von Zahn [5] aus einem Citat der pseudo-cyprianischen Schrift Ad Novatianum erschlossene Existenz einer lateinischen Übersetzung ist durch M. R. James' [6] Auffindung eines Fragments in dem cod. Mus. Britann. lat. 5 E XIII saec. 8 bestätigt worden. Was an dem Buche christlich ist, läfst sich nicht mit Sicherheit feststellen. Harnack [7] neigt zur Ansicht, dafs die sogen. „Bilderreden" (Kap. 37—71), die zunächst in Frage kommen, eher jüdischen Ursprungs sind. Auch Schürer [8] hält den vorchristlichen Ursprung derselben entschieden für wahrscheinlicher als den christlichen. Die Benutzung der Schrift in dem Carmen adversus Marcionitas und durch Commodian hat H. J. Lawlor [9] wahrgenommen. Für

---

[1] Über den neu gefundenen griech. Text des Henochbuches, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1892, 1039—1054, 1079—1092 (hier ein Abdruck des Textes von Bouriant).

[2] The new greek fragment of Enoch, The Academy 42 (1892) 484; The recent translations and the ethiopic text of the book of Enoch, Jewish Quarterly Review 1893 Januar und April; The book of Enoch translated from Prof. Dillmann's Ethiopic text, emended and revised in accordance with hitherto uncollated Ethiopic Mss and with the Gizeh and other greek and latin fragments which are here published in full, edit. with introduction, notes, appendices and indices, Oxford 1893, XVI u. 391 S.

[3] Das Buch Henoch aus dem Äthiopischen in die ursprüngliche hebräische Abfassungssprache zurückübersetzt, Berlin 1892, XXVI u. 92 S.

[4] Die Zusammensetzung des Buches Henoch, der Apokalypse des Baruch und des vierten Buches Esra, Theol. Stud. u. Krit. 71 (1898) 211—246.

[5] Gesch. des neut. Kanons 2, 2 (1892) 797—801.

[6] Apocrypha anecdota, Texts and stud. 2, 3 (1893) 146—150. James teilte das latein. Fragment R. H. Charles mit, der es der obengenannten Ausgabe (S. 372—375) einverleibte. Vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neut. Kanons 5 (1893) 158.

[7] A. a. O. 563 f.

[8] Gesch. des jüdischen Volkes 3 (1898) 190—209. Hier noch weitere Litteratur. Hinzuzufügen ist H. Haymann, The book of Enoch in reference to the new testament and early christian antiquity, The biblical world, 1898 Juli, 37—46.

[9] Early citations from the book of Enoch, The Journal of philology 25 (1897) 164—225.

das von W. R. Morfill und R. H. Charles[1] englisch und von Bonwetsch[2] deutsch herausgegebene slavische Henochbuch, das mit dem griechisch-äthiopischen nicht verwechselt werden darf, läfst er aber die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit christlicher Überarbeitung zu[3]. Benutzt ist es noch in der Epistula de coelo et infernis, einer anonymen griechischen Jenseitsschilderung aus dem 10. Jahrhundert, die L. Radermacher[4] aus dem cod. Paris. 1631 herausgegeben hat.

4. Unter dem Namen Baruch sind, abgesehen von dem Texte in der Septuaginta und der Vulgata sowie von einigen Fragmenten und Citaten, vier apokryphe Schriften bekannt: eine syrische Baruchapokalypse, von der R. H. Charles[5] eine englische Übersetzung veranstaltet hat; ein griechisches Baruchbuch, bekannter unter dem Titel Τὰ παραλειπόμενα Ἰερεμίου τοῦ προφήτου, das von J. R. Harris[6] neu herausgegeben wurde, aber ohne die Benutzung von einigen weiteren Handschriften, die von E. Klostermann[7] und Ph. Meyer[8] u. a. nachgewiesen

[1] The book of the secrets of Enoch, translated from the Slavonic by W. R. Morfill and edited with introduction, notes and indices by R. H. Charles, Oxford 1896, XLVII u. 100 S. Darin auch ein Fragment einer Melchisedek-Geschichte (S. 85—93). Vgl. dazu A. Loisy, Un nouveau livre d'Hénoch, Rev. d'hist. et de litt. relig. 1 (1896) 29—57, der jede christliche Spur in dem Buche leugnet.

[2] Das slavische Henochbuch, Abh. der Götting. Gesellsch. der Wiss., Neue Folge, 1 Nr. 3 (1896) 57 S. Vgl. dazu Theol. Litt.-Ztg. 1896, 347 bis 350.

[3] A. a. O. 209—213. Über die Assumptio Mosis, in der christliche Zusätze nicht sicher erkennbar sind, vgl. 213—222.

[4] Anonymi Byzantini de coelo et infernis epist. ed. L. R., Studien zur Gesch. der Theol. u. Kirche 3, 2 (1898) 72 S.

[5] The apocalypse of Baruch translated from the Syriac ... edit. with introd., notes and indices, London 1896, LXXXIV u. 176 S. Vgl. J. R. Harris, Mr. Charles' Apocalypse of Baruch, The Expositor 1897 April, 255—269.

[6] The rest of the words of Baruch, a christian apocalypse of the year 136. The text revised with an introduct., Cambridge 1889.

[7] Analecta zur Septuaginta, Leipzig 1895, 32 (cod. Laur. 4, 6).

[8] Nachrichten über einige bisher unbenutzte, teils auch unbekannte griech. Hss zur biblisch-apokryphen Litteratur, Jahrbb. für prot. Theol. 1885, 373—397 (eine Hs der evang. Schule zu Smyrna).

wurden. Vasiljevs[1] Ausgabe beruht auf einer Handschrift der Barberiniana in Rom und bedeutet keinen Fortschritt. Mehrere armenische Rezensionen erhielten wir von Karapet[2] und den Mechitaristen[3] in Venedig; Harris hält das Buch für eine christliche Apokalypse, die im Jahre 136 verfafst worden sei. Die Grundlage für diese Datierung ist aber sehr unsicher, und ich halte es mit Schürer[4] und Harnack[5] für viel wahrscheinlicher, dafs das Buch die christliche Bearbeitung eines jüdischen Originals ist. Schürer[6] hält jetzt allerdings den jüdischen Ursprung für wahrscheinlicher und glaubt, dafs der sehr unvermittelt auftretende christliche Schlufs nicht ursprünglich sei. Ein drittes Baruchbuch ist slavisch von St. Novakovič[7] und von Bonwetsch[8] deutsch veröffentlicht worden. Christliches findet sich darin an zwei Stellen; über Herkunft und Datum läfst sich aber nicht urteilen (Harnack[9]). Einen griechischen Text desselben Buches verdanken wir M. R. James[10], der ihn aus derselben Handschrift des British Museum herausgab, die bei den Thomasakten erwähnt wurde (oben S. 163). Der Herausgeber hat ihn mit den übrigen Baruchbüchern und andern Apokryphen verglichen und erblickt in ihm eine christliche Apokalypse des 2. Jahrhunderts, was jedoch von P. Batiffol[11] in Abrede gestellt wird. Der griechische Text ist vollständiger und ursprünglicher als der slavische; aber, wie N. Bonwetsch[12] bemerkt hat, vertritt doch auch dieser öfters

[1] Anecdota graeco-byzantina 1, Moskau 1893, 308—316.

[2] Zeitschr. des armenischen Patriarchates 1895.

[3] Schatz alter u. neuer Väter 1. Nichtkanonische Schriften des A. T., Venedig 1896 (armenisch).

[4] Theol. Litt.-Ztg. 1890, 82 f. [5] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 565 f.

[6] Gesch. des jüdischen Volkes 3 (1898) 285—287.

[7] Otkrivéne Varuhovo, in der Ztschr. Starine 18 (Agram 1886) 203—209.

[8] Das slavisch erhaltene Baruchbuch, Nachr. v. der Götting. Gesellsch. der Wiss. 1896, 91—101. [9] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1 565 f.

[10] Apocrypha anecdota 2, Texts and stud. 5, 1 (1897) LI—LXXI. 84—94 (griech. Text), 95—102 (englische Übersetzung des slav. Textes von W. R. Morfill).

[11] Rev. biblique 7 (1898) 303 f. [12] Theol. Litt.-Ztg. 1897, 510.

die vollere und nach Anordnung oder Text originalere Gestalt und giebt somit ein direktes Zeugnis für die verkürzende Überarbeitung, die der griechische Text ebenfalls erfahren hat. Das 4. Baruchbuch in äthiopischer Sprache ist noch unediert.

5. Die griechisch, armenisch und altslavisch erhaltenen Testamente der zwölf Patriarchen beruhen, wie nunmehr durch die Untersuchungen von Fr. Schnapp[1] und Conybeare[2], denen Schürer[3] beistimmt, festgestellt ist, auf einer jüdischen Grundschrift, die, nach den Abweichungen zwischen dem armenischen und dem griechischen Texte zu schliefsen, eine doppelte christliche Überarbeitung erfuhr. Einzelne Interpolationen scheinen aber noch in verschiedenen Zeiten hinzugekommen zu sein. Harnack[4] hält es daher vor der neuen Ausgabe, die Sinker vorbereitet, nicht für möglich, Bestimmteres über das Datum der christlichen Bearbeitungen zu sagen, als dafs die älteste derselben jedenfalls dem Origenes, vielleicht schon dem Irenäus bekannt war.

Die in dem cod. Athous 3108 saec. 11 (nach Lampros) vorliegenden Διαθῆκαι τῶν ιβ' υἱῶν Ἰσραήλ werden mit den erwähnten Testamenten wohl identisch sein. Ein griechisches Testament Jobs hatte schon Kardinal Mai (1833) herausgegeben. M. R. James[5] hat es nach dem cod. Paris. 2658 neu herausgegeben. Schon früher war eine altslavische Übersetzung desselben von Novaković[6] und Polivka[7] ediert worden. James identifiziert den Verfasser dieses Textes mit dem des

[1] Die Testamente der zwölf Patriarchen untersucht, Halle 1884, 88 S. (bezieht sich auf die Komposition des Buches; die im Vorwort angekündigte Abhandlung über den Inhalt der Testamente ist nicht erschienen).

[2] On the Jewish Authorship of the Testaments of the XII Patriarchs, The Jewish Quarterly Review 5 (1893) 375—398 (unter Heranziehung des armenischen Textes).

[3] A. a. O. 3, 253—262.

[4] A. a. O. 566—570. Die Arbeiten von Preuschen u. W. Bousset in der Ztschr. f. d. neut. Wiss. 1 (1900) 106—175 kann ich nur noch anmerken.

[5] Apocrypha anecdota 2, Texts and stud. 5, 1 (1897) LXXII—CII. 104—137.

[6] Apocrifna priča o Jovu in der Ztsch. Starine 10 (1878) 157—170 (unvollständig).

[7] Apocrifna priča o Jovu a. a. O. 24 (1891) 135—155. Der slavische Text blieb James unbekannt.

Gebetes der Aseneth, das durch Batiffol[1] bekannt geworden ist. Dieser Verfasser soll ein Judenchrist des 2. oder 3. Jahrhunderts gewesen sein. Batiffol[2] hat sich gegen diese Identifizierung ausgesprochen und zugleich den von Mai benutzten cod. Vatic. 1238 genannt, der für eine abschliefsende Ausgabe des Testaments notwendig heranzuziehen sei.

6. Zahn[3] hat bezüglich der Elias-Apokalypse die Hypothese aufgestellt, sie sei von einem verehrungsvollen Leser der paulinischen Briefe vor Hippolytus und Origenes, also wohl im 2. Jahrhundert erdichtet worden, um die Citate in 1 Kor. 2, 9 und Eph. 5, 14 zu rechtfertigen, zugleich aber auch die Möglichkeit zugegeben, dafs sie jüdischen Ursprungs war und von christlichen Händen interpoliert wurde. Gegen die Annahme, dafs jene Stellen die Unterlage für die Fälschung einer ganzen Apokalypse geworden seien, hat jedoch Harnack[4] überzeugende Gründe geltend gemacht. Das Problem löst sich viel einfacher, wenn Paulus eine jüdische Apokalypse des Elias citierte, die Origenes noch kannte. In den meisten Apokryphenverzeichnissen wird neben der Elias- eine Sophoniasapokalypse genannt, von der man früher nur ein Citat bei Clemens von Alexandrien (Strom. V, 11, 77) kannte. Nun hatte U. Bouriant[5] unter andern koptischen Fragmenten, die nach Paris kamen, Bruchstücke einer doppelten Rezension einer Schrift, die er mit der Apokalypse des Sophonias identifizierte, herausgegeben, und bald darauf unterzog sie L. Stern[6] einer neuen Bearbeitung und Übersetzung, auf Grund welcher Harnack[7] und E. Schürer[8] in derselben eine jüdische Grundschrift und

---

[1] Vgl. unten S. 187 Anm. 7. [2] Rev. biblique 7 (1898) 303 f.

[3] Gesch. des neut. Kanons 2, 2 (1892) 801—810.

[4] A. a. O. 571 f.

[5] Les papyrus d'Akhmim, fragments de manuscrits en dialectes bachmourique et thébain, Mémoires de la mission archéologique française au Caire 1 (1885) 260—279.

[6] Die koptische Apokalypse des Sophonias, Ztschr. f. ägyptische Sprache und Altertumskunde 24 (1886) 115—129; auch separat: Die Apokalypse des Sophonias aus dem Koptischen übersetzt, 1886.

[7] Gesch. der altchr. Litt. 1, 854; 2, 1, 571—573.

[8] Gesch. des jüd. Volkes 3 (1898) 267—272.

eine christliche Bearbeitung unterschieden. Zugleich wies Harnack auf koptische Fragmente in Berlin hin, die sich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht als Teile der Elias-, sondern der Sophoniasapokalypse bei ihrer Veröffentlichung durch G. Steindorff enthüllen würden. Steindorffs[1] Ausgabe liegt nun vor, kommt aber zu ganz unerwarteten Resultaten. Er verglich die Pariser und Berliner koptischen Papyrusblätter miteinander und erkannte, dafs die von Bouriant als Apokalypse des Sophonias publizierten Blätter zu derselben Handschrift gehören, von welcher das Berliner Museum 8 Blätter besitzt, deren letztes die Unterschrift trägt: Apokalypse des Elias. Dementsprechend glaubte er die frühere Bezeichnung als irrtümlich bezeichnen und die letztere einführen zu müssen. Als Bruchstück der Sophoniasapokalypse läfst er nur ein sahidisches Blatt gelten, worin Sophonias genannt wird und wovon Bouriant seine Bezeichnung genommen hatte, das aber mit der Eliasapokalypse sicher nichts zu thun hat. Durch die Vergleichung der Pariser und der Berliner Blätter stellten sich Bruchstücke eines dritten Textes heraus, die Steindorff nicht zu identifizieren sich getraute und daher als eine unbekannte, anonyme Apokalypse behandelt. Steindorffs Arbeit ist wesentlich eine Ausgabe koptischer Texte; als Ägyptologe hat er sich in die Untersuchung der litterarhistorischen Fragen, die mit diesen koptischen Apokalypsen zusammenhängen, nicht eingelassen. Diese Untersuchung ist aber bereits begonnen worden. E. Schürer[2] hat geradezu in Abrede gestellt, dafs in diesen Texten überhaupt die Eliasapokalypse vorliege, und es lassen sich dafür Gründe geltend machen; aber wie ist dann die handschriftliche Beglaubigung zu deuten? W. Bousset[3]

---

[1] Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophoniasapokalypse. Koptische Texte, Übersetzung, Glossar, Texte u. Unt. N. F. 2, 3 a (1899) VIII u. 190 S., mit einer Doppeltafel in Lichtdruck. [2] Theol. Litt.-Ztg. 1899, 4—8.

[3] Beiträge zur Gesch. der Eschatologie. Die Apokalypse des Elias, Ztschr. f. Kirchengesch. 20 (1899) 103—112; Der Antichrist, Göttingen 1895, 54—57 (überholt).

nimmt die Bezeichnung an und erblickt die Grundlage der Eliasapokalypse in einer jüdischen Weissagung, die in Ägypten in der Zeit der grofsen Wirren nach Aurelians Fall geschrieben und öfters überzeichnet wurde. Fr. Kampers[1] stimmte letzterem bei, vermutet aber, dafs der Kern der Eliasapokalypse in die Zeit der ägyptischen Aufstände zurückreicht, und dafs der über das Meer laufende Friedenskönig, der von Heliopolis sich erhebt, ursprünglich Alexander d. Gr. war. C. Holzhey[2] hob bemerkenswerte Berührungen zwischen Steindorffs Texten und der syrischen Didaskalia, dem koptischen Synaxarium und den Homilien des Aphrahat hervor. Ich bin der Meinung, dafs die „anonyme Apokalypse" mit annähernder Sicherheit mit der Sophoniasapokalypse identifiziert werden kann, weil die litterarische und inhaltliche Verwandtschaft allzu grofs ist, um an verschiedene Schriften denken zu müssen. Dann mufs für alle von Steindorff publizierten Texte eine christliche Überarbeitung angenommen werden. Mit der koptischen Eliasapokalypse hängt auch die hebräische Eliasapokalypse zusammen, die M. Buttenwieser[3] neuerdings herausgegeben, übersetzt und zu untersuchen begonnen hat.

7. Harnack[4] hat die Untersuchungen Dillmanns (1877) über die Ascensio Iesaiae, d. h. die Kompilation aus vier Stücken, wie sie äthiopisch erhalten ist, nachgeprüft und ist zu dem Resultate gelangt, die zwei christlichen Interpolationen in den beiden Hauptteilen (3, 13 bis 5, 1; 11, 2—22) gehörten höchst wahrscheinlich nicht dem 2. Jahrhundert an, wohl aber dürfe der ursprünglich christliche Teil, die eigentliche Ascensio Iesaiae (6, 1 bis 11, 1; 11, 23—40), vielleicht bezw. mit einiger Wahrscheinlichkeit dem 2. Jahrhundert zugewiesen werden.

---

[1] Neuere Litteratur zur sibyllinisch-apokal. Forschung, Hist. Jahrb. 20 (1899) 424—426.

[2] Die koptische Elias- und Sophoniasapokalypse, Der Katholik 1899, 2, 331—344.

[3] Die hebräische Eliasapokalypse und ihre Stellung in der apok. Litteratur des rabbinischen Schrifttums und der Kirche, 1. Hälfte, Leipzig 1897, 82 S. [4] A. a. O. 573—579.

Da aber die Visio schon in den Actus Petri cum Simone des cod. Vercellensis, die spätestens um die Mitte des 3. Jahrhunderts geschrieben wurden, als heilige Prophetenschrift benutzt ist, so dürfte es kaum angehen, dieselbe unmittelbar vorher entstehen zu lassen. Der älteste Bestandteil, das Martyrium Iesaiae (2, 1 bis 3, 12; 5, 2—14), ist rein jüdisch und wird von Dillmann an das Ende des 1. oder den Anfang des 2. Jahrhunderts verlegt; die Vereinigung des Martyriums mit der Ascensio fällt dann natürlich zwischen die Entstehungszeit der letzteren und die christliche Interpolation des Ganzen, da diese in der alten lateinischen Übersetzung der Ascensio fehlt. Schürer[1] stimmte auch Dillmann zu und lehnte C. Clemens[2] Aufstellungen ab, wonach das ursprüngliche Stück (3, 31 bis 4, 22) eine judenchristliche Apokalypse aus den Jahren 64—68 n. Chr. wäre, wozu später die Visio (6, 1 bis 11, 40) kam, auf Grund welcher das ganze Buch entstand.

8. Die Zahl der Adambücher ist durch einige armenische Texte in der Sammlung der Mechitaristen (1896) bereichert worden, während das von Harnack und C. Schmidt[3] als Bruchstück einer Moses-Adamapokalypse besprochene koptische Fragment von C. Schmidt[4] selbst als zur Bartholomäusapokalypse gehörig erkannt wurde. Ein kurzes griechisches Fragment des von Renan (1853) syrisch herausgegebenen Testaments Adams (auch Apokalypse Adams genannt) hat M. R.

[1] Gesch. des jüd. Volkes 3 (1898) 280—285.

[2] Die Himmelfahrt des Jesaja, ein ältestes Zeugnis für das römische Martyrium des Petrus, Ztschr. f. wiss. Theol. 39 (1896) 388—415. Dagegen E. Zeller, Der Märtyrertod des Petrus in der Ascensio Jesaiae, a. a. O. 558—568, und Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 714. Clemen, Nochmals der Märtyrertod des Petrus in der Ascensio Jesaiae, a. a. O. 40 (1897) 455—465, bestand auf seiner Auffassung. Die Bekämpfung derselben darf allerdings nicht von dem Interesse beherrscht sein, das Zeugnis für das römische Martyrium des hl. Petrus, das Clemen daraus gewinnt, aus dem Feld zu schlagen, wie das H. Lüdemann, Theol. Jahresber. 1896, 182 f. thut.

[3] Ein koptisches Fragment einer Moses-Adam-Apokalypse, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1891, 1045—1049.

[4] Bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1 (1893) 919.

James[1] in dem cod. Paris. gr. 2419 identifiziert. Dem altslavischen Adambuch hat V. Jagič[2] eine ausführliche Untersuchung gewidmet, das Verhältnis der bisher bekannten Texte desselben festgestellt und die Berührungen der zwei Hauptredaktionen mit den verwandten griechischen und lateinischen Schriften erörtert. Der christliche Charakter dieser Bücher ist so ausgeprägt, dafs sich, wie Schürer[3] hervorhebt, noch aus keinem von ihnen eine jüdische Grundschrift hat herausschälen lassen.

9. Ein Testament Abrahams, das aber mit dem von Origenes genannten apokryphen Abrahambuch nicht identisch ist, verdanken wir ebenfalls M. R. James[4], der es in zwei griechischen Rezensionen vorfand. Zu den von ihm benutzten Handschriften sind hinzuzufügen cod. univ. Bonon. 2702 für die längere Rezension, und für die kürzere die codd. Ambros. D 92 sup. saec. 11 und G 63 sup. saec. 11, worin sie als Apokalypse Abrahams bezeichnet werden. Gleichzeitig erschien das Testament in der Sammlung von Vasiljev[5] auf Grund einer Wiener Handschrift (cod. theol. gr. 333). Eine rumänische Übersetzung der längeren Rezension war schon vorher von Hasdeu[6] und M. Gaster[7] veröffentlicht worden. Eine kirchenslavische Bearbeitung wurde später von G. Polivka[8] herausgegeben. Die

[1] Apocrypha anecdota, Texts and stud. 2, 3 (1893) 138—145.

[2] Slavische Beiträge zu den bibl. Apokryphen. 1. Die altkirchenslavischen Texte des Adambuches, Denkschr. der Wien. Akad. 42 (1893) 104 S. Vgl. K. Krumbacher, Byz. Ztschr. 2 (1893) 641.

[3] A. a. O. 3 (1898) 287—289.

[4] The Testament of Abraham. The greek text now first edited with an introd. and notes. With an appendix containing extracts from the arabic version of the testaments of Abraham, Isaac and Jacob by W. E. Barnes, Texts and stud. 2, 2 (1892) VIII u. 166 S.

[5] Anecdota graeco-byzantina 1 (1893) 292—308.

[6] In der Ztschr. Cuvente den batrani 2 (Bukarest 1890) 189—194 (nur fragm.).

[7] The Apocalypse of Abraham. From the roumanian text, discovered and translated, Transacts of the Society of Bibl. Archeol. 9 (1887) 195—226 (mit englischer Übersetzung).

[8] Die apokryphische Erzählung vom Tode Abrahams, Archiv für slav. Philol. 18 (1896) 112—125.

von James behauptete Identität des Grundstocks dieser Erzählung mit der von Origenes erwähnten Schrift ist von E. Schürer[1] und C. Weyman[2] abgelehnt worden. Letzterer verlegt sie nach Kleinasien und in die nachkonstantinische Zeit auf Grund von Berührungen mit dem Wunder zu Chonä und dem Gebete der Aseneth. Nach Schürer[3] liegen für die Annahme jüdischen Ursprunges keine Anhaltspunkte vor; ich bezweifle jedoch, dafs eine so abgeschmackte Erzählung wie diese — den Inhalt bildet Abrahams Weigerung, zu sterben, trotz wiederholter Befehle Gottes — eine christliche Originalschrift ist. Verschieden davon ist die slavische Apokalypse Abrahams, die neuerdings durch Bonwetschs[4] Übersetzung ins Deutsche allgemein zugänglich wurde. Bonwetsch hält sie für die christliche Umbildung eines allgemein verbreiteten legendarischen Stoffes in den ersten christlichen Jahrhunderten, während Schürer[5] nur in dem Kap. 29 Christliches findet und daher blofs eine leichte christliche Überarbeitung annimmt. Der griechische Text, aus dem der slavische geflossen ist, wurde noch nicht wiedergefunden. W. E. Barnes teilte in der Ausgabe von James auch Fragmente einer arabischen Version der Testamente Abrahams, Isaaks und Jakobs, letzteres nur in Regesten, mit.

10. Der äthiopische Text des Buches der Jubiläen oder der Leptogenesis wurde von R. A. Charles[6] neu heraus-

[1] Theol. Litt.-Ztg. 1893, 281.

[2] Byz. Ztschr. 2 (1893) 642 f.

[3] A. a. O. 3, 252.

[4] Die Abrahamsapokalypse, Stud. z. Gesch. der Theol. u. Kirche 1, 1 (1897) 1—70.

[5] A. a. O. 250 f.

[6] The ethiopic version of the hebrew book of Jubilees, otherwise known among the greek as ἡ λεπτὴ Γένεσις. Edit. from four Mss and critically revised through a continous comparison of the massoretic and samaritan texts and the greek, syriac, vulgate and ethiopic version of the Pentateuch, and further emended and restored in accordance with the hebrew, syriac, greek and latin fragments of this book, which are here published in full, Oxford 1895, XXVIII u. 184 S. 4⁰.

gegeben, von demselben[1] und von Schodde[2] ins Englische übersetzt. Schürer[3] setzt seine Abfassung durch einen Anhänger des herrschenden Pharisäismus mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit in das erste christliche Jahrhundert, während W. Singer[4] den Versuch gemacht hat, seinen judenchristlichen Ursprung noch vor der Zerstörung Jerusalems, und seine antipaulinische Tendenz zu erweisen. Diese Hypothese wurde aber jüngst von Schürer[5] abgelehnt mit der Begründung, dafs die Behauptung der ewigen Gültigkeit des Gesetzes in einer Schrift nicht genüge, um sie für judenchristlich zu erklären, während M. J. Lagrange[6] geneigt ist, derselben zuzustimmen. Neuerdings abgelehnt wurde sie von F. Bohn[7], der mit Dillmann jede Spur von christlichem Einflufs in der Schrift leugnet und sie in das 2. vorchristliche Jahrhundert verlegt.

11. Die sibyllinischen Orakel wurden von A. Rzach[8] neu herausgegeben und von Schürer[9], B. Pick[10],

[1] The book of Jubilees translated from a text based on two hitherto incollated ethiopic Mss, The Jewish Quarterly Review 1893, 703—708; 1894, 184—217, 710—745; 1895, 297—328.

[2] The book of Jubilees, translated from the ethiopic, Biblioth sacra 1885—1887 (nach der Ausgabe von Dillmann 1859).

[3] A. a. O. 3, 274—280.

[4] Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis. 1. Teil: Tendenz und Ursprung. Zugleich ein Beitrag zur Religionsgeschichte, Stuhlweifsenburg 1898, 2 Bl. u. 323 S.

[5] Theol. Litt.-Ztg. 1899, 170 f. — Über die Abhandlung von A. Smirnow, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, Der orthodoxe Gesellschafter 1893 (russisch) vgl. Byz. Ztschr. 3 (1894) 204 f.

[6] Rev. biblique 8 (1899) 155—158.

[7] Die Bedeutung des Buches der Jubiläen, Stud. u. Krit. 73 (1900) 167—184.

[8] Χρησμοὶ Σιβυλλιακοί. Oracula Sibyllina recens., Wien 1891, XXI u. 321 S.; Kritische Studien zu den Sibyllin. Orak., Denkschr. d Wien. Akad. 38 (1890) 134 S. 4°, und zahlreiche Abhandlungen in verschiedenen Zeitschriften.

[9] Gesch. des jüd. Volkes 3 (1898) 420—450 mit ausführlichen Litteraturangaben.

[10] The sibylline oracles in the writings of the church fathers, The Lutheran Quarterly 1885, 448—464.

Zahn[1], E. Fehr[2], Lightfoot[3], W. Bousset[4], Harnack[5] u. a. untersucht. Die Ausscheidung der christlichen Orakel von den jüdischen ist im einzelnen noch nicht vollständig gelungen; bezüglich der meisten Bücher (6—7, 11—14) ist aber der christliche Charakter sichergestellt. Ebenso steht fest, dafs das 3., 4. und 5. Buch ganz jüdisch sind oder nur geringe christliche Zusätze erhielten; umfangreicher sind die christlichen Stücke in dem 1., 2. und 8. Buche. Das 9., 10. und 15. Buch besitzen wir bekanntlich nicht mehr. Schürers Ansichten weichen nur wenig von denen Harnacks ab, der übrigens zum Teil auf Schürers 2. Auflage fufst. Gegen Zahn, der die ältesten christlichen Interpolationen in das 2. Jahrhundert (um 150) verlegt, vertritt Harnack in sorgfältiger Einzeluntersuchung die Meinung, dafs sie erst im 3. Jahrhundert entstanden sind. Diese Meinung stimmt mit der Thatsache, dafs noch Clemens von Alexandrien nur die Bücher 3—5 kennt. Sehr ansprechend ist auch seine Hypothese, dafs sämtliche christliche Bestandteile aus einem einzigen Kreise von Fälschern stammen, der wenige Decennien vor Lactantius, der ja zuerst auf die Orakel grofsen Wert legt, sein unerfreuliches Werk getrieben habe.

12. Zu erwähnen sind endlich noch die Untersuchungen über die Zosimusgeschichte[6], das Gebet der Aseneth[7], das

---

[1] Apokalypt. Studien 3. Über Ursprung und religiösen Charakter der sibyllinischen Bücher IV, V, VIII 1—216, XII, XIII, Ztschr. f. kirchl Wiss. u. kirchl. Leben 7 (1886) 32—45, 77—87.

[2] Studia in oracula sibyllina, Upsala 1893, 119 S.

[3] Ignatius and Polycarp 1² (1889) 542—545.

[4] Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche, Göttingen 1895, 59—63.

[5] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1 (1897) 581—589.

[6] Ediert von M. R. James, Apocrypha anecdota, Texts and stud. 2, 3 (1893) 86—108

[7] P. Batiffol, Le livre de la prière d'Aseneth, Studia patristica, Paris 1889/90, 1—115; V. M. Istrin, Das Apokryphum von Joseph und Aseneth, Moskau 1898, 58 S. 4⁰ (russisch). Vgl. dazu K. Krumbacher, Byz. Ztschr. 8 (1899) 228 f. Jede dieser zwei Ausgaben des griechischen Textes beruht auf andern Hss. Bei Batiffol fehlen die codd. Hierosol. s. sepulcr. 73 saec. 16, Vratisl. Rhedig. 26 saec. 11 (palimps.).

Buch Jannes und Jambres[1], verschiedene Zauberbücher[2], den Pseudo-Hystapses[3], das Gedicht des Pseudo-Phokylides[4], einige pseudo-heraklitische Briefe[5] u. a., die ebenfalls mehr oder weniger zu dieser jüdisch-christlichen Litteratur gehören. Eine vergleichende, ausführliche Untersuchung über das Verhältnis der palästinensisch- und der hellenistisch-jüdischen Litteratur zur altchristlichen wäre erwünscht. Vielleicht würden sich dabei allgemeine Gesichtspunkte ergeben, welche zur Wahrnehmung gewisser einheitlicher Verhältnisse der christlichen Überarbeitungen bezw. der christlichen Interpolationsarbeit führen könnten.

§ 9. Die gnostische Litteratur.

1. Ein epochemachendes Ereignis in der Erforschung dieser merkwürdigen christlichen Litteratur, die einst sowohl ihrem Umfange nach als an litterarischen Formen viel reicher war als die genuinchristliche, ist die Auffindung von mehreren gnostischen Originalschriften in einer koptischen Papyrus-

[1] E. Iselin, Zwei Bemerkungen zu Schürers Gesch. des jüd. Volkes. 1. Jannes u. Jambres. Ztschr. f. wiss. Theol. 37 (1894) 321—326; Schürer a. a. O. 3, 292—296.

[2] C. Wessely, Griechische Zauberpapyrus von Paris und London. Denkschr. d. Wien. Akad. 36, 2 (1888) 27—208; Neue griechische Zauberpapyri, a. a. O. 42 (1893) 96 S., und die umfangreiche bei Schürer. Gesch. d. jüd. Volkes 3, 294—304 angegebene Litteratur.

[3] v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, Texte u. Unt. 11, 1 (1893) 14 f., 123—126; Harnack a. a. O. 589 (wahrscheinlich christliche Zusätze); Schürer a. a. O. 3, 450—453 (hält die christliche Überarbeitung nur für möglich).

[4] J. Bernays, Über das Phokylideische Gedicht. Ein Beitrag z. hellenist. Litt., Gesammelte Abhandl. 1 (1895) 192—261 (aus dem Jahre 1856); Dieterich, Nekyia, Leipzig 1893, 173—184 (heidn. Grundschrift, jüd. Überarbeitung, christl. Zusätze); Harnack a. a. O. 589 (jüdischen Ursprungs mit einer christlichen Interpolation); Schürer a. a. O. 3, 473—476 (eine sichere Entscheidung über den jüd. oder christl. Ursprung des Gedichtes sei kaum möglich).

[5] Norden, Der vierte heraklitische Brief, Jahrb. f. klass. Philol.. 19. Supplementband (1893) 386—392 (nicht interpoliert, sondern jüdisch-christlich); Schürer a. a. O. 3, 478 f. (für den 4. und 7. Brief genüge vielleicht die Annahme jüdisch-christlicher Interpolationen).

handschrift, die C. Schmidt im Jahre 1896 aus Ägypten nach Berlin brachte. Nach einer vorläufigen Notiz des Entdeckers [1] enthält die Handschrift: 1) ein Εὐαγγέλιον κατὰ Μαριάμ, das zugleich die Unterschrift Ἀπόκρυφον Ἰωάννου trägt; 2) eine bisher unbekannte Σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ, die er mit der Valentin zugeschriebenen Schrift Σοφία Ἰησοῦ zu identifizieren geneigt ist; 3) das Bruchstück einer Πρᾶξις Πέτρου, von der sich auch ein Fragment in dem Heidelberger Papyrus befindet, in welchem C. Schmidt die oben [2] besprochenen Paulusakten gefunden hat. Das wichtigste ist ohne Zweifel das erste Stück, da C. Schmidt feststellen konnte, dafs es Irenäus bei seiner Beschreibung der Barbelognosis (Adv. haer. I, 29 sqq.) als Quelle gedient hat. Damit ist nicht nur eine feste Grenze für die Bestimmung des Alters derselben gegeben, sondern auch ein bisher fehlendes Mittel gefunden, um die thatsächlichen Angaben des Hauptpolemikers gegen den Gnosticismus an einem Beispiel kritisch zu kontrollieren. Die Bedeutung dieses Fundes für die kritische Geschichte des Gnosticismus und für die älteste Geschichte seiner Kritik ist so grofs, dafs man die baldigste Veröffentlichung dieser Schriften nicht sehnlich genug herbeiwünschen kann.

2. C. Schmidt [3] verdanken wir auch die Herausgabe, Übersetzung und kritische Besprechung von zwei andern gnostischen Schriften, die der bekannte Papyrus Brucianus aus dem 5. bis 6. Jahrhundert (jetzt in Oxford) uns aufbewahrt hat. Beide sind anonym, die erste ohne Schlufs, die zweite ohne Anfang

---

[1] Ein vorirenäisches gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1896, 839—847. Vgl. auch N. Bonwetsch in der Theol. Litt.-Ztg. 1896, 513.

[2] Vgl. S. 153.

[3] Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem cod. Brucianus herausgegeben, übersetzt und erklärt von C. S., Texte u. Unt. 8, 1—2 (1892) XII u. 692 S. — C. Schmidt, De codice Bruciano, seu de libris gnosticis, qui in lingua coptica exstant, commentatio. Pars I: A qua haeresi et quo tempore Pistis Sophia et duo libri Ieû sint conscripti, Leipzig 1892, II, 31. — C. Schmidt, Über die in koptischer Sprache erhaltenen gnostischen Originalwerke, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1891, 215—219 (vorläufiger Bericht).

und ohne Schlufs; in der Handschrift liegen sie sogar durcheinander vermengt. Dazu kommt noch ein Fragment aus einer dritten Schrift, das aber nur ein Folium füllt und mit dem sich nichts anfangen läfst. Beide Schriften sollen aus den Kreisen der Sethianer-Archontiker stammen; die erste ist nach dem Übersetzer mit den beiden Büchern Jeû zu identifizieren, die in der Pistis-Sophia genannt werden, und in das 3. Jahrhundert zu verlegen. Schmidt[1] hat diese Aufstellungen der Kritik Preuschens[2] gegenüber mit Erfolg aufrecht erhalten, ohne dafs von Preuschen eine Antwort erschienen wäre. Die zweite Schrift, für die keine Identifizierung gefunden werden konnte, hat Schmidt dem 2. Jahrhundert (170—200) zugewiesen: es genügt, die beiden Schriften miteinander zu vergleichen, um den altertümlichen Charakter der zweiten zu empfinden; damit ist aber nur ein relativer Mafsstab für ihre Altersbestimmung gefunden. Der Wert der beiden Schriften liegt besonders in dem überraschenden Einblick, den sie in den Zusammenhang und Gegensatz zwischen dem Gnosticismus und dem Neuplatonismus Plotins gewähren. Kurze Zeit vor C. Schmidts Ausgabe war in Frankreich die Editio princeps der beiden Oxforder Schriften erschienen. Der zweite Herausgeber hat aber dem ersten, E. Amélineau[3], einen so wesentlichen Fehler nachgewiesen, nämlich die Abhängigkeit von der Abschrift Woide's, und so viele Verstöfse gegen die koptische Grammatik, dafs Amélineaus Ausgabe nicht der geringste

[1] Die in dem koptisch-gnostischen cod. Brucianus enthaltenen „beiden Bücher Jeû“ in ihrem Verhältnis zu der Pistis Sophia untersucht, Ztschr. f. wiss. Theol. 37 (1894) 555—585. Vgl. auch die Berichtigung in der Theol. Litt.-Ztg. 1894, 284.

[2] Theol. Litt.-Ztg. 1894, 183—187.

[3] Notice sur le papyrus gnostique Bruce. Texte et traduction, Notices et extraits 29, 1 (Paris 1891) 65—305. Vorher hatte Amélineau mehrere Aufsätze darüber geschrieben: Les traités gnostiques d'Oxford. Rev. de l'hist. d. relig. 21 (1890) 176—217; Le papyrus gnostique de Bruce, Comptes rendus de l'académie des Inscriptions 1882, 220—227; Essai sur le gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne, Annales du musée Guimet 14 (1887) 195 f. u. passim.

kritische Wert zuerkannt werden kann[1]. Die kritischen und theologischen Ausführungen Schmidts stehen himmelhoch über denen Amélineaus. Der beste Beweis dafür liegt darin, dafs Amélineau den wesentlichen Unterschied zwischen den zwei Schriften gar nicht wahrgenommen hat und dadurch verleitet wurde, die Überreste der zweiten Schrift als Bestandteile des 1. Buches Jeû zu betrachten! Schmidts Untersuchungen über Theologie, Ursprung, Zeit und Ort der neuen Schriften sind von höchstem Interesse und für die Kenntnis des späteren Gnosticismus von grundlegender Bedeutung. Der Forscher betont aber selbst wiederholt, dafs seine Resultate nicht abschliefsend sind. Die vorhin erwähnten neuen Funde werden wohl den Prüfstein für die Haltbarkeit derselben bilden.

3. Die gnostische Schrift „Pistis-Sophia", ohne Titel in dem koptischen cod. Askew. Mus. Brit. saec. 5—6 überliefert, liegt seit 1851 im Druck vor. A. Harnack[2] hat ihr eine neue Untersuchung gewidmet, worin er zum Resultate gelangt, dafs sie mit den von Epiphanius erwähnten Ἐρωτήσεις Μαρίας μικραί identisch ist und sehr wahrscheinlich aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts stammt. Im Unterschiede zu Köstlin, der sich in erster Linie für das gnostische System der Schrift interessiert hatte (1854), untersucht A. Harnack ihre Beziehungen zum Neuen und Alten Testamente, ihre exegetische Methode, ihre gemeinchristlichen und katholischen Elemente, um ihre Stellung in der urchristlichen Religionsgeschichte zu bestimmen. Diese spricht er drastisch aus, in-

[1] Vgl. die Anzeige von C. Schmidt in den Göttinger Gel. Anzeigen 1891, 640—657; die Antwort von Amélineau, Le papyrus Bruce. Réponse aux Göttinger Gel. Anzeigen, Rev. de l'hist. d. relig. 24 (1891) 376—380; C. Schmidts Replik in den Göttinger Gel. Anzeigen 1882. 201—222 und sein Nachwort in den Texte u. Unt. 8, 1—2, (1892) 666 bis 680. Da Amélineau den Vorwurf, er habe die vorhandenen Überreste nicht kollationiert, sondern sich mit der Abschrift der Kopie Woide's begnügt, nicht entkräften konnte, so bleibt er auf ihm ruhen.

[2] Über das gnostische Buch Pistis-Sophia, Texte u. Unt. 7, 2 (1891) IV u. 114 S. — Harnack betont (S. 109 Anm. 1), dafs er unabhängig von E. Renan, Marc Aurèle S. 10, auf die Identifizierung der Pistis-Sophia mit den kleinen Fragen der Maria gekommen sei.

dem er die Pistis-Sophia das Buch der Einsetzung des Bußsakramentes nennt (S. 95) und ihren Hauptwert darin erblickt, daß sie uns die Vorgeschichte des katholischen Sakramentismus klarer vor Augen führe als irgend ein anderes Werk. In dieser Auffassung wird der wesentliche Unterschied zwischen dem gnostischen und dem genuinchristlichen Sakramentismus verkannt, und diese Verkennung, die ja ganzen Partien der dogmengeschichtlichen Auffassungen Harnacks zu Grunde liegt, rührt in letzter Linie daher, daß Harnack dem Sakramentismus überhaupt keine religiös-sittliche Seite abzugewinnen vermag.

4. Alle bisher erwähnten Überreste der gnostischen Litteratur sind also nur auf dem Wege der koptischen Übersetzung dem Schicksal entgangen, das sie in ihrer Ursprache getroffen hat. Die koptischen Übersetzer haben sich dadurch um die Geschichte der altchristlichen Litteratur ein Verdienst erworben, dessen ausdrückliche Anerkennung unsere Ehrenpflicht ist, um so mehr, als die auf andern Wegen zu uns gelangten Fragmente recht spärlich sind. Die bisher bekannten Fragmente der Schriften von Basilides, Isidor, Valentin, Ptolemäus, Herakleon, Marcion und Apelles sind von Hilgenfeld[1] im Zusammenhange, von A. F. Brooken[2] für Herakleon einzeln neu zusammengestellt worden[3]. Die Untersuchung von R. A. Lipsius[4] über Valentinus und seine Schule handelt nicht von

[1] Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884. Vgl. dessen Abhandlungen in Ztschr. f. wiss. Theol. 23 (1880) 280—300 (der Gnostiker Valentinus und seine Schriften), 26 (1883) 356—360 (Valentiniana); 24 (1881) 214—230 (neue Ausgabe des Briefes von Ptolemäus an Flora). Vgl. auch A. Hilgenfeld, Der Gnosticismus, Ztschr. f. wiss. Theol. 33 (1890) 1—63, wo H. seine prinzipielle Auffassung Harnack gegenüber verteidigt. — H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen 1 (Bonn 1889) hat in seiner Geschichte des Weihnachtsfestes die Gnostiker eingehend berücksichtigt und bringt auch manche Beobachtungen über ihre Schriftstellerei bei.

[2] The fragments of Heracleon, Texts and stud. 1, 4 (1891) 112 S.

[3] Über die Excerpta ex Theodoto vgl. weiter unten den § 25 über Clemens von Alexandrien.

[4] Jahrbb. f. prot. Theol. 13 (1887) 585—658. Deutsche Bearbeitung des Artikels Valentinus in Smith und Wace's Dictionary of christian biography.

ihren Schriften. Th. Zahn[1] hat ein von Clemens von Alexandrien (Strom. VI, 52) erhaltenes Wort des Valentinus, das oft, zuletzt noch von Hilgenfeld, mifsverstanden worden war, richtig dahin gedeutet, dafs er sagen wollte, viele in der aufserchristlichen Litteratur bezeugte Wahrheiten seien auch in der Bibel zu finden. Eine von Irenäus (I, 8, 5) mitgeteilte Stelle aus einer valentinianischen Schrift glaubte Th. Zahn[2] Ptolemäus, dem Schüler Valentins, zuschreiben zu können und erblickte darin ein Bruchstück aus einer Besprechung des Prologes des Johannesevangeliums. Neue Bruchstücke sind nur für Apelles hinzugekommen, die Harnack[3] in dem Buche „De paradiso“ des hl. Ambrosius wahrgenommen hat. Bei Ambrosius stehen sie allerdings ohne den Namen des Apelles; die Gründe, die Harnack für ihren Ursprung geltend macht, sind aber vollständig überzeugend. Jüngst hat er noch auf einige weitere „unbeachtete und neue Quellen zur Kenntnis des Häretikers Apelles“ aufmerksam gemacht[4], insbesondere auf eine Stelle der Antirrhetica des Nicephorus gegen Eusebius, auf das von Mercati gefundene Fragment einer Schrift des Bischofs Anthimus von Nikomedien und auf eine Interpolation zu Augustins Schrift „De haeresibus ad Quodvultdeum“, auf die ich bei Tertullian zurückkommen werde.

5. Das in dem cod. Mus. Brit. Add. 14658 erhaltene und von Cureton (1855) edierte Buch der „Gesetze der Länder“ aus der Schule des Bardesanes ist identisch mit dem Dialoge Περὶ εἱμαρμένης und bildet eine der Quellen der pseudo-clementinischen Rekognitionen. F. Boll[5] hat bei Gelegenheit seiner Studien

---

[1] Gesch. des neut. Kanons 2, 2 (1892) 953—956. Vgl. auch seine Ausführungen über den Schriftgebrauch in der Schule Valentins, a. a. O. 1, 2, 718—763, und über Basilides und die kirchliche Bibel a. a. O. 763 bis 774.

[2] A. a. O. 2, 2, 956—961.

[3] Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles, Texte u. Unt. 6, 3 (1890) 109—120.

[4] Patrist. Miscellen IV, Texte u. Unt. N. F. 5, 3 (1900) 93—100.

[5] Studien über Claudius Ptolemäus, Jahrbb. f. klass. Phil., 21. Supplementband (1894) 181—188.

über Claudius Ptolemäus die Stellung des Dialoges in der Reihe der Schriftsteller, welche die Argumente der neueren Akademie gegen die Astrologie aufgenommen haben, anders bestimmt. Er läfst ihn von einer Urschrift der pseudo-clementinischen Rekognitionen abhängig sein und leugnet die Benutzung des Dialoges in dem jetzigen Texte der Rekognitionen. Diese Annahme wird aber nicht eigens bewiesen und ist nach unsern früheren Darlegungen hinfällig. Dankenswert ist Bolls Hinweis darauf, dafs der zweite Grund des Dialoges gegen die Astrologie, dafs nämlich Juden und Christen in allen Ländern das gleiche Gesetz bewahren, den christlichen Autoren eigentümlich ist, während der erste, dafs die Sitten und Unsitten eines ganzen Landes durch Herrschergebot sich ändern lassen, Carneades-Clitomachus entlehnt wurde. Warum soll aber der Dialog selbst wieder eine christliche Quelle voraussetzen? A. Harnack[1] hält es für wahrscheinlicher, dafs der Dialog ursprünglich griechisch geschrieben war.

6. Dem Hauptvertreter des heidenchristlichen Gnosticismus, der gefährlichsten Form der Gnosis, Marcion, wurde eine Reihe von Untersuchungen gewidmet. Die ausführlichste ist die von H. U. Meyboom[2], dessen Resultaten über Marcions Leben, Lehre, litterarische und kirchliche Thätigkeit man in der Hauptsache beistimmen kann, mit der prinzipiellen Einschränkung allerdings, dafs sein Christentum nicht eine heidenchristliche Richtung darstellt, die innerlich gerade so gerechtfertigt war als diejenige der katholischen Kirche. Für den Versuch, das marcionische Neue Testament wiederherzustellen, hat Th. Zahn[3] Meyboom als unbrauchbar bezeichnet und die Frage sehr ausführlich behandelt und entschieden weitergefördert[4]. Die beiden grofsen Abschnitte, in denen er da-

[1] Gesch. der altchr. Litt. 1, 191.

[2] Marcion en de Marcionieten, Leiden 1888, 271 S. Vgl. Theol. Jahresber. 1888, 115 f.

[3] Gesch. des neut. Kanons 2, 2, 418 Anm. 2.

[4] A. a. O. 1, 2 (1889) 585—718; 2, 2 (1892) 409—529. Vgl. auch Th. Zahn, Das Vaterunser eines Kritikers, Neue kirchl. Ztschr. 2 (1891)

von handelt, ergänzen sich gegenseitig, indem zuerst die Stellung des marcionitischen Unternehmens in der Geschichte des neutestamentlichen Kanons vor Origenes allseitig erörtert und später, nach Darlegung der verwickelteren Fragen der Quellenkritik, der Text der Bibel Marcions selbst auf Grund der Bruchstücke und der Beschreibungen, die Marcions Gegner davon gaben, wiederhergestellt und vorgelegt wird. Uns interessiert hier nur dieser Wiederherstellungsversuch. Wenn ihn auch Zahn selbst nur einen Schattenrifs nennt, so wird doch jeder Kundige zugestehen, dafs Zahn alles geleistet hat, was sich jetzt noch leisten läfst, und dafs seine Wiederherstellungsmethode richtiger ist als die seiner Vorgänger. Bei dem Galaterbrief, der an der Spitze des marcionischen „Apostolikums" stand, hätte Marcion nach W. C. van Manen [1], der sich überhaupt in singulären Aufstellungen gefällt, keine willkürlichen Veränderungen vorgenommen; solche wären vielmehr in dem jetzigen Texte vorhanden. Diese Hypothese, die van Manen mit dem Wiederherstellungsversuch des Galaterbriefes, wie ihn Marcion gelesen habe, krönte, ist aber von A. Harnack [2], Stemler [3] und Th. Zahn [4] mit Recht abgelehnt worden. Th. Zahn [5] verbreitete sich auch über Marcions Antithesen. Er lehnt die Auffassung von A. Hahn (1823) und A. Ritschl (1846) ab, wonach ein vorwiegend dogmatischer Teil der Antithesen vor dem Neuen Testamente Marcions gestanden, während ein anderer, aus einzelnen exegetischen und kritischen Bemerkungen bestehender Teil derselben scholienartig dem biblischen Texte

408—416, wo er an der Form, welche Marcion dem Vaterunser gab, veranschaulichen will, was bei einer positiven Kritik herauskommt, welche von ähnlicher Beurteilung der christlichen Überlieferung des ersten Jahrhunderts als Axiom ausgeht. Was Zahn dabei meinte, springt in die Augen. Diese Kampfesmethode hat aber ihren Beigeschmack!

[1] Marcion's Brief van Paulus aan de Galatiërs, Theol. Tijdschr. 21 (1887) 382—404, 451—533. [2] Theol. Litt.-Ztg. 1887, 495 f.

[3] Marcion's doorhalingen in den Brief van Paulus aan de Galatiërs, Theol. Studiën 1888, 209—234.

[4] Gesch. des neut. Kanons 2, 2, 449 Anm. 2.

[5] A. a. O. 1, 2, 596—599.

beigeschrieben worden wäre. Tertullians Äufserung, auf welche die Genannten sich stützten, besage nicht ein räumliches noch zeitliches Verhältnis der Antithesen zur Bibel Marcions, sondern eine Zweckbeziehung zu derselben. Ein neuer Rekonstruktionsversuch ist aber nicht gemacht worden. Batiffol[1] hatte daher recht, eine Neubearbeitung der Schrift von A. Hahn zu verlangen. Dabei wird sich zeigen, ob diese Rekonstruktion, wie G. Krüger[2] behauptet, wirklich unmöglich ist. V. Ermoni[3] hat im Gegensatz zu Harnack die Auffassung vertreten, dafs die Stelle aus der Widerlegung der Häresien von Eznik für die Kenntnis des theologischen Systems Marcions von einigem Wert ist.

7. Mit dem Gnostiker Julius Cassianus hat sich aufser Harnack nur Th. Zahn[4] beschäftigt. Der erstere suchte dessen Schrift Περὶ ἐγκρατείας als die Quelle zu erweisen, aus welcher die Mitteilungen des Clemens von Alexandrien über das Gespräch Jesu mit Salome in dem Hebräerevangelium geflossen seien.

8. Bardesanes wurde schon anläfslich der Thomasakten genannt (S. 163). Die Schrift von F. Nau[5] über ihn ist mir nicht zugänglich geworden. Nach einer Notiz von A. A. Bevan[6] scheint Nau in Zweifel zu ziehen, dafs Bardesanes ein Gnostiker war. Als Fragment einer Schrift aus dem Schofse einer nicht näher zu bestimmenden gnostischen Sekte, die um 300 entstanden sei, betrachtet A. Harnack[7] ein von B. P. Grenfell und A. S. Hunt[8] aus den Oxyrhynchuspapyri veröffentlichtes Stück.

---

[1] La littérature grecque 82 Anm. 1. [2] Gesch. der altchr. Litt. 50.

[3] Marcion dans la littérature arménienne, Rev. de l'Orient chrét. 1 (1896) 461—480.

[4] A. a. O. 2, 2, 632—635. Seite 750 giebt er 160—170 als den Zeitpunkt der Bildung der Sekte Cassians an.

[5] Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue, Paris 1897, 20 S.

[6] The hymn of the soul, Texts and stud. 5, 3 (1897) 4.

[7] Über zwei von Grenfell und Hunt entdeckte und publizierte altchristl. Fragmente, Sitzungsber. d. Berliner Akad. d. W. 1898, 516—520; auch separat, Berlin 1898, 5 S.

[8] The Oxyrhynchus Papyri. Part 1, edit. with translations and notes, London 1898, 7 f. Hier werden auch die Logia Jesu (vgl. oben S. 124 Anm. 3) wiederholt (S. 1—3).

J. Geffcken[1] hat den gnostischen Charakter der Verse 512—531 des 5. Buches der sibyllinischen Weissagungen erkannt und betrachtet diese Verse als Überreste einer gnostischen Apokalypse, die mit den sibyllinischen Büchern gar nicht organisch zusammenhängen, obgleich sich in ihnen auch sonst noch gnostische Einflüsse verraten. Geffcken hebt ganz richtig hervor, dafs sie vermöge ihrer Entstehungszeit von diesen Einflüssen gar nicht unberührt bleiben konnten.

9. Zum Schlusse sei noch besonders auf A. Harnacks[2] ausführlichste und vollständigste Zusammenstellung alles dessen hingewiesen, was bis 1893 von der gnostischen Litteratur bekannt war; die kurzen Übersichten bei G. Krüger[3] und P. Batiffol[4] sind daraus geflossen. Seitdem hat A. Harnack[5] auch die chronologischen Fragen bis auf Irenäus behandelt und folgende Daten für die gnostischen Hauptschulen aufgestellt: Um 133 trat Basilides in Alexandrien als Häretiker auf, gleichzeitig oder schon etwas früher Satornilus in Antiochien. Die Wirksamkeit des Valentinus, vornehmlich in Rom, fällt ca. 135 bis ca. 160. Marcion kam 138/39 nach Rom und gründete 144 seine eigene Kirche, beeinflufst von dem in Rom lebenden Syrer Cerdo. Die Wirksamkeit der Schüler Valentins, Ptolemäus, Herakleon u. a., sowie des Gnostikers Marcus fällt zwischen 145 und 185. Unter Anicetus (154—165) blühte die Sekte der Karpokratianer (Marcellina, Epiphanes) in Rom. Isidor, der Sohn des Basilides, tritt auf in der zweiten Hälfte der Regierung des Kaisers Antoninus Pius (138—161) oder unter Marc Aurel (161—180). In die Zeit des letzteren fällt auch Apelles, dessen Schriften schwerlich vor ca. 170 datiert werden können. Um 170 endlich trat Bardesanes (geb. 11. Juli 154, gest. 222) auf.

[1] Eine gnostische Vision, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1899, 698—707.

[2] Gesch. der altchr. Litt. 1, 141—231.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 42—54. Vgl. s. Nachträge 15 f.

[4] La littérature grecque 75—83.

[5] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 289—297 (Satornil, Basilides, Valentin, Karpokrates und ihre Schüler), 297—311 (Cerdo, Marcion und Apelles), 533—541 (einige gnostische Gemeinschaften und Bücher, die nicht genau festgestellt werden können).

Einige dieser Zeitbestimmungen weichen von denen Th. Zahns ab. Bei der Schwierigkeit der Materie kann das nicht vermieden werden. Ich gebe aber Harnacks Datierungen den Vorzug, weil sie im Rahmen einer historischen Gesamtbetrachtung gewonnen sind. Zu erwähnen ist endlich noch die Untersuchung von J. Kunze[1] über die Quellen, aus denen Irenäus, Tertullian und Hippolyt ihre Nachrichten über die Gnostiker geschöpft haben. Im Gegensatze zu Harnack u. a. bestreitet er, dafs Irenäus in Adv. haer. I capp. 11, 12, 22, 2—27, 4 überhaupt eine zusammenfassende Darstellung benutzt habe, womit der Frage, ob diese Quelle Justins Syntagma war, die Grundlage entzogen wird. Die Benutzung von Justins Syntagma durch Tertullian lehnt er ebenfalls ab. Hippolytus endlich habe neben andern Quellen wohl Irenäus, nicht aber Justins Syntagma und überhaupt keine ältere Quelle als Irenäus benutzt. Dadurch wird allerdings die Quellenkritik der ältesten Häresiologen vereinfacht und Justinus an die Spitze der Apologeten, Irenäus an die Spitze der Antignostiker gestellt; aber gerade diese Vereinfachung und die Eliminierung des Syntagmas Justins sind Momente, die mir gegen Kunzes Lösung zu sprechen scheinen. Überzeugend ist hingegen sein Nachweis, dafs Cerinths Judaismus von Irenäus nicht bezeugt wird und eine Erfindung des Epiphanius ist.

Zweiter Abschnitt.

Die griechischen Apologeten.

§ 10. Die apologetische Litteratur im allgemeinen.

1. Man wird dieser Gruppe von Schriftstellern nicht gerecht, wenn sie nur als Apologeten aufgefafst und gewürdigt werden. Diese einseitige Betrachtungsweise hat dazu geführt, sie als die ersten Zeugen der Hellenisierung des Christentums zu

[1] De historiae gnosticismi fontibus novae quaestiones criticae, Leipzig 1894, 78 S. Vgl. Harnack, Theol. Litt.-Ztg. 1894, 340 f., der aufser dem ersten alle Resultate des Verfassers annimmt.

bezeichnen. Es wurde dabei vergessen, dafs die meisten unter ihnen neben ihren Apologien andere Schriften verfafsten, in denen sie weit mehr Gelegenheit hatten, sich über innertheologische Fragen auszusprechen. Der Verlust dieser Schriften berechtigt daher nicht dazu, eine Charakteristik ihrer Theologie zu geben, als seien die erhaltenen Apologien der einzige Ausdruck ihrer christlichen Gedanken gewesen. Wenn nun dieser Verlust zum Eingeständnisse nötigt, dafs wir von der Theologie der Apologeten nur eine unvollkommene Kenntnis haben, so genügt doch schon der Umstand, dafs die verlorenen Schriften gegen den Gnosticismus gerichtet waren, um erkennen zu lassen, dafs der Unterschied zwischen ihr und der Theologie der Antignostiker, die in Irenäus ihren hervorragendsten Vertreter besitzt, von A. Harnack[1], Loofs[2] u. a. übertrieben wurde. Es ist unrichtig, dafs Rationalismus die Signatur der Theologie der Apologeten bildet, und dafs erst Irenäus den apologetischen Rationalismus mit neutestamentlichen Gedanken und mit dem Inhalte des Taufbekenntnisses in innere Verbindung brachte. Das beweisen schon die von Eusebius erhaltenen Titel der zahlreichen Schriften des Bischofes Melito von Sardes, des älteren Zeitgenossen des Irenäus, der von diesem ganz unabhängig ist. Leider sind aber diese Schriften, die, wie A. Harnack selbst zugiebt, denselben Geist wie die des Irenäus atmen, bis auf geringe Bruchstücke verloren gegangen.

2. Wir besitzen katholischerseits keine Darstellung des inneren theologischen Entwicklungsganges der Theologie der Apologeten, deren Aufgabe es wäre, die soeben angedeutete Stellung derselben mit Rücksicht auf die Theologie der nachapostolischen Zeit und ihr Verhältnis zur folgenden Generation von Theologen historisch festzustellen. J. Zahn[3] und

[1] Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3] (1894) 455—507; Dogmengeschichte, 3. Aufl. Freiburg 1898, 87—97.

[2] Leitfaden z. Studium d. Dogmengesch., 3. Aufl. Halle 1893, 75—85.

[3] Die apologetischen Grundgedanken in der Litteratur der ersten drei Jahrhunderte systematisch dargestellt, Würzburg 1890, IV u. 87 S.

G. Schmitt[1] haben, der Anregung der Würzburger theologischen Fakultät folgend, die apologetischen Grundgedanken der theologischen Litteratur der drei ersten Jahrhunderte systematisch in einer Weise dargestellt, dafs die Fakultät in ihren Ausführungen die Lösung der von ihr gestellten Preisaufgabe erblicken konnte. Die systematische Betrachtungsweise brachte es aber notwendig mit sich, dafs der historisch-chronologische Entwicklungsgang in diesen beachtenswerten Untersuchungen nicht zur Geltung kommen konnte. Schmitt hat dieses Bedürfnis sehr gut gefühlt und der systematischen Darstellung eine kurze Betrachtung der Entwicklungsstadien der altchristlichen Apologie vorausgeschickt. Auf die griechischen Apologeten als Litteraturgruppe beziehen sich nebst den einschlägigen Partien in kirchen- und dogmenhistorischen Gesamtdarstellungen die Untersuchungen von St. Ostrounow[2], R. Mariano[3], G. Mayer[4] und J. Macgregor[5]. Die erste beruht wesentlich auf A. Harnacks Arbeit über die Überlieferung der griechischen Apologeten, indem der Verfasser die Zeugnisse des Eusebius und Hieronymus heraushob und einzeln behandelte. Als Popularisierung deutscher Wissenschaft in Rufsland hat aber A. Harnack selbst die Arbeit freudig begrüfst. Marianos Schrift ist eine wohlgemeinte,

---

[1] Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung, Mainz 1890, XI u. 138 S. Hier wird auch der Gnosticismus und der Novatianismus berücksichtigt. Vgl. die Kritik von C. Weyman, Hist. Jahrb. 121 (891) 644.

[2] Kritik der Zeugnisse des Eusebius von Cäsarea und des hl. Hieronymus über die griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts, Moskau 1886, 214 S. (russisch). Vgl. Harnack, Theol. Litt.-Ztg. 1887, 221 f.

[3] Le apologie nei primi tre secoli della chiesa; le cagioni e gli effetti, Neapel 1888, 78 S. Separatabzug aus Atti dell' accademia di scienze morali e politiche di Napoli, vol. 23.

[4] Die altkirchliche Apologetik in ihrer normativen Bedeutung, Neue kirchl. Ztschr. 3 (1892) 572—587. Vgl. auch O. Ritschl, Die christl. Apologetik in der Vergangenheit und ihre Aufgabe in der Gegenwart, Stud. u. Krit. 65 (1892) 143—173.

[5] Studies in the history of christian apologetics: New Testament and Post Apostolic, Edinburg 1894, 356 S. (mir unzugänglich).

aber phrasenhafte und oberflächliche Würdigung der Apologien, ihrer Veranlassung und ihrer Wirkungen. Normativ nennt G. Mayer die altkirchliche Apologetik, „insofern die in ihr auftretenden Gesichtspunkte, nach welchen, sowie die Art und Weise, wie die christliche Wahrheit verteidigt wird, auch für die apologetische Thätigkeit der Gegenwart in mancher Beziehung vorbildlich und beachtenswert erscheinen müssen" (S. 573). Ein ganz guter Gedanke, dessen Durchführung indes bei Mayer zu wünschen übrig läfst.

3. Bedeutsamer als diese Abhandlungen ist die neue Gesamtausgabe der griechischen Apologeten, für die v. Gebhardt und A. Harnack den 4. Band ihrer Texte und Untersuchungen ursprünglich bestimmt hatten. Sie will unter Heranziehung aller Handschriften die Mängel des Corpus apologetarum von Otto verbessern, der nicht immer den handschriftlichen, geschweige denn den ursprünglichen Text bietet. Die Namen der Herausgeber, O. v. Gebhardt, E. Schwartz und E. Hennecke, bürgen dafür, dafs dieses Ziel erreicht werden wird. Erschienen sind bis jetzt die Apologien von Aristides, Tatian und Athenagoras, die gegebenen Ortes gewürdigt werden. Von der Herausgabe der Schriften von Justin und Theophilus von Antiochien wurde aber in den Texten und Untersuchungen abgesehen mit Rücksicht auf die Ausgabe sämtlicher griechischen altchristlichen Schriftsteller seitens der Berliner Akademie der Wissenschaften.

§ 11. Quadratus und Aristides.

1. Von der Verteidigungsschrift des ältesten Apologeten des Christentums, Quadratus, ist kein einziges Fragment neu aufgefunden worden; ihr Verlust bis auf den einzigen von Eusebius (H. E. IV, 3) erhaltenen Satz wird wohl ein definitiver sein, wenn uns nicht Überraschungen, ähnlich wie bei der Apologie des Aristides, vorbehalten sind. Th. Zahn[1]

[1] Der älteste Apologet des Christentums, Neue kirchl. Ztschr. 2 (1891) 281—287. Die Polemik gegen Harnack hat ihn dazu verleitet, recht „unsichere Spuren kirchlicher Überlieferung über die späteren

widmete Quadratus einen populär gehaltenen Artikel, worin er behauptet, dafs dessen Apologie von gröfserer geschichtlicher Bedeutung gewesen sei als die des „Philosophen" Aristides, da sie von dem „Propheten" Quadratus stamme, der sie dem Kaiser Hadrian i. J. 123 oder 129 in Kleinasien übergab. A. Harnack[1] hingegen hält die Identität des Apologeten mit dem gleichnamigen kleinasiatischen Propheten für nicht beweisbar, gegenüber J. R. Harris[2] aber für glaublich, wenn auch nicht für erwiesen, dafs seine Apologie Hadrian im Jahre 125/6 in Athen überreicht wurde. Auf jeden Fall besteht die Nachricht des Eusebius zu Recht, dafs Quadratus der erste Vertreter der apologetischen Litteratur war.

2. Der Schutzschrift des nach Eusebius zweitältesten christlichen Apologeten Aristides war ein günstigeres Schicksal beschieden. Auf das schon früher (I, 84 f.) besprochene Auftauchen eines Fragments in armenischer Übersetzung folgte im Jahre 1890 die Nachricht von der Auffindung der ganzen Apologie durch J. R. Harris[3] in einer syrischen Handschrift des Sinaiklosters aus dem 7. Jahrhundert. Bald kam aber eine noch überraschendere Kunde: J. A. Robinson[4] entdeckte auch einen griechischen Text der Apologie, und zwar nicht in einer Handschrift, sondern in dem seit 1832 gedruckten religiösen Roman von Barlaam und Joasaph[5], dessen Verfasser,

---

Lebensschicksale des Lazarus" heranzuziehen. Zahn wiederholte und ergänzte s. Artikel in d. Forsch. zur Gesch. d. neut. Kanons 6 (1900) 41 bis 53. Hier verbreitet sich Zahn auch über die „Presbyter in Asien" nach Irenäus (53—94), Polykarp von Smyrna (94—109), Papias von Hierapolis (109—157), Philippus in Hierapolis (158—175), Johannes in Ephesus (175—217), Aristion in Smyrna und andere Jünger Jesu in Asien (217—224). Ich konnte diese Ausführungen im Texte nicht mehr berücksichtigen. Vgl. auch seine Bemerkungen über das Philippusevangelium S. 24—27.

[1] Gesch. der altchr. Litt. 1 (1893) 95 f.; 2, 1 (1897) 269—271.

[2] The Apology of Aristides, Texts and stud. 1, 1 (1891) 10 f.

[3] Biblical fragments from Mount Sinai, London u. Cambridge 1890, S. V. Vgl. dazu O. v. Gebhardt, Theol. Litt.-Ztg. 1890, 590.

[4] The Apology of Aristides, The Academy 38 (1890) 366.

[5] Anecdota graeca ed. Boissonnade 4 (Paris 1832) 239 ff. Vgl. K. Krumbacher, Gesch. der byz. Litt., 2. Aufl. München 1897, 886—891.

ein Mönch des Sabaklosters in Palästina im 7. Jahrhundert, die Apologie einem heidnischen Philosophen in den Mund gelegt hatte. Auf diese Entdeckung wurde Robinson geführt durch das Zusammentreffen des Anfanges der Apologie in den ihm zugesandten Druckbogen mit dem Anfange der Rede der genannten Legende, mit deren Lektüre in einer lateinischen Handschrift er gerade in Wien beschäftigt war. Das Jahr darauf erschien die Ausgabe als erstes Heft der „Texts and studies“ von Robinson [1]. Darin sind die drei Texte der Aristides-Apologie vereinigt: 1) der armenische (A), der aber nur die zwei ersten Kapitel umfaſst [2], lateinisch nach der Mechitaristen-ausgabe und englisch nach einer zweiten armenischen Handschrift aus Edschmiazin; 2) der griechische (G), wofür Robinson drei Handschriften kollationierte; 3) der syrische (S), sowohl im Original als in englischer Übersetzung mit einem kritischen Kommentar und entsprechender Einleitung.

Wie die übrigen altchristlichen Funde, so rief auch dieser eine litterarische Bewegung hervor, die sich in einer groſsen Anzahl von Anzeigen der Ausgabe von Harris und Robinson sowie von gröſseren und kleineren Abhandlungen kundgab. Das Wort ergriffen in Deutschland: A. Harnack [3], Seeberg [4], Bellesheim [5],

---

[1] The Apology of Aristides, on behalf of the Christians, from a syriac Ms preserved on Mount Sinai edited with an introduction and translation by J. R. Harris, with an appendix, containing the main portion of the original greek text by J. Armitage Robinson, Texts and stud. 1, 1 (Cambridge 1891) IV, 118 u. 32 S.; 2. unveränd. Aufl. 1893, 118 u. 28 S.

[2] Seebergs (vgl. S. 206 Anm. 1) Vermutung, es sei nur dieses Fragment etwa in einer patristischen Anthologie in Armenien bekannt gewesen, wird durch den Nachweis von Kalembiar hinfällig, der im jetzigen armenischen Texte fehlende Stellen bei Eznik (5. Jahrhundert) und in der Homiliensammlung Mesrops († 441) gefunden hat. Vgl. Vetter, Aristides-Citate in der armenischen Litteratur, Theol. Qu.-Schr. 76 (1894) 529—539, der Kalembiar im wesentlichen beistimmt.

[3] Theol. Litt.-Ztg. 1891, 301—309, 325—329.

[4] Die Apologie von Aristides, Neue kirchl. Ztschr. 2 (1891) 935 bis 966 (auch Rekonstruktionsversuch von einigen Abschnitten)

[5] Die wiedergefundene Apologie des Aristides, Der Katholik 1891, 2, 258—279.

Hilgenfeld[1], Th. Zahn[2], O. v. Gebhardt[3], A. Ehrhard[4], Schönfelder[5], R. Raabe[6], L. Lemme[7], Hennecke[8], E. Nestle[9], Fr. Lauchert[10]; in England: C. T. Stokes[11], Herbert Lucas[12], A. Plummer[13], J. Owen[14], H. B. Harris[15], die Gattin des Entdeckers; in Frankreich: L. Duchesne[16], E. Jacquier[17], M. Picard[18],

---

[1] Rezension von Harris, Ztschr. f. wiss. Theol. 35 (1892) 244—246; Zu der Apologie des Aristides, a. a. O. 36, 1 (1893) 103—105 (gegen Egli's Zeitbestimmung).

[2] Rezension von Harris in dem Theol. Litt.-Bl. 1892, 1—6.

[3] Rezension von Harris in der Deutschen Litt.-Ztg. 1892, 938 bis 941.

[4] Die wiedergefundene Apologie des Aristides, Litt. Hdw. 1892, 9—16, 49—54.

[5] Die Apologie des Aristides übersetzt, Theol. Qu.-Schr. 74 (1892) 531—557.

[6] Die Apologie des Aristides aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben, Texte u. Unt. 9, 1 (1892) IV u. 97 S.

[7] Die Apologie des Aristides, Neue Jahrbb. für deutsche Theol. 2 (1893) 303—340 (mit einer deutschen, von Brünnow revidierten Übersetzung von S).

[8] Zur Frage nach der ursprünglichen Textgestalt der Aristides-Apologie, Ztschr. f. wiss. Theol. 36, 2 (1893) 42—126.

[9] Ein paar Kleinigkeiten zum syrischen Aristides, a. a. O. 36, 1 (1893) 368—370 (zum Titel und Berichtigungen zur Übersetzung).

[10] Über die Apologie des Aristides, Intern. theol. Ztschr. 2 (1894) 278—299 (zusammenfassende Darstellung; er tritt für den Syrer ein, läſst aber die Abfassungszeit unbestimmt).

[11] The Apology of Aristides, The Contemp. Review, 1891 Juli, 104—114.

[12] The Apology of Aristides, The Month 1891, 508—524.

[13] Rezension von Harris in The classical Review 5 (1891) 468—470.

[14] Rezension von Harris in The Academy 40 (1891) 229 f.

[15] The newly recovered Apology of Aristides; its doctrine and ethics, with extracts from the translation by Prof. J. R. Harris, with frontispiece, London 1891, 104 S. Für den englischen Salongebrauch berechnet mit einigen interessanten Notizen über die Auffindung der Sinaihandschrift.

[16] Bullet. critique 1891, 221 f.

[17] L'apologie d'Aristide, Université catholique N. S. 8 (1891) 183 bis 203.

[18] L'apologie d'Aristide, Paris 1892, 65 S. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 13 (1892) 893.

M. Gallienne[1]; in Italien: J. Guidi[2], J. B. de Rossi[3], A. Chiappelli[4]; in Holland: W. C. van Manen[5]; in der Schweiz: E. Egli[6]; in Österreich: E. Hora[7]. Die ersten litterarischen Stimmen können wir aber um so eher übergehen, als zum Teil dieselben Autoren sich später nochmals über den Gegenstand aussprachen oder die Ausführungen keinen besondern Wert besafsen. Für die zweite Litteraturschichte, die tiefer in die neuen Probleme eindrang, wird es sich auch hier empfehlen, nicht die chronologische Reihenfolge einzuhalten, sondern die Probleme selbst und deren Lösungsversuche zu würdigen.

3. Eine sorgfältige Vergleichung der drei von Harris und Robinson gebotenen Texte läfst gleich erkennen, dafs sie trotz ihrer Übereinstimmung im grofsen und ganzen doch in der inneren Aufeinanderfolge sowie in vielen Einzelheiten weit auseinander gehen. Die Herausgeber machten keinen Versuch, das aus dieser Verschiedenheit sich ergebende Problem der Rekonstruktion des ursprünglichen Textes zu lösen. A. Harnack trat aber gleich an die Frage heran und kam zu dem Resultate: A sei der schlimmste Text, S etwas besser, G der zuverlässigste, und dieser müsse die Grundlage der Rekonstruktion bilden. Ich habe bald nachher für S als den zuverlässigsten Führer unter den drei Texten mehrere Gründe geltend gemacht: 1) den Umstand, dafs S eine Übersetzung ist, der kein anderes Interesse zu Grunde liegen kann als eine möglichst treue Wiedergabe des Textes selbst, während der Verfasser des griechischen Romans psychologisch

---

[1] L'apologie d'Aristide, Le Chrétien évang. 1896, 362—368.

[2] La Cultura 1891, 20.

[3] Bullettino di archeol. crist. 5, 2 (1891) 30 Anm. 1.

[4] La più antica Apologia del cristianesimo recentemente scoperta, Nuova Antologia, Serie 3, vol. 37 (Rom 1892) 483—508.

[5] De Pleitrede van Aristides, Theol. Tijdschr. 27 (1893) 1—56 (die griechische Rezension sehr stark überschätzt).

[6] Über die Zeit der Apologie des Aristides, Ztschr. f. wiss. Theol. 36, 1 (1893) 99—103.

[7] Untersuchungen über die Apologie des Aristides, Karlsbad 1895, Jahresber. des städt. K. Franz Josef-Realgymnasiums S. I—XXVIII.

dazu genötigt war, die Apologie seinen Zwecken anzupassen; 2) die Aufzählung der vier Geschlechter bei S, Barbaren, Griechen, Juden, Christen, während G resp. der späte Bearbeiter Barbaren und Griechen als Götzenanbeter zusammenfafst, was dem Griechen Aristides gar nicht zugemutet werden kann; 3) die christologische Stelle, welche bei A und G sichtlich überarbeitet ist; 4) die grundsätzliche Verschiedenheit der Auffassung des Judentums bei S und G, wovon die letztere sich als die spätere offenbart durch völlige Abstreifung des Wohlwollens gegen die Juden, das Aristides vor den späteren Apologien auszeichnet; 5) die Einfachheit und Klarheit der Disposition des Ganzen bei S, während G in seiner Anordnung ganz verworren ist.

Inzwischen haben R. Seeberg[1] und E. Hennecke[2] gleichzeitig zwei ausführliche Rekonstruktionsversuche vorgelegt und darin ihre schon früher dargelegten Grundsätze durchgeführt. Beide geben im Gegensatze zu Harnack, J. Réville[3], Picard, Raabe und van Manen S den Vorzug, und zwar wesentlich aus denselben Gründen, die ich auch geltend gemacht hatte. Die Art der Rekonstruktion und die Gestalt derselben im einzelnen ist aber ziemlich verschieden. Seeberg glaubte noch in höherem Mafse als bei seinem ersten Versuche die Ursprünglichkeit und Integrität des syrischen Textes festhalten zu können und basiert seine Rekonstruktion resolut auf S, den er deutsch wiedergiebt. An den entsprechenden Stellen setzte er rechts die griechischen Fragmente. Durch kritische Zeichen werden sodann die spätere Fassung von Einzelheiten in beiden Texten, die Auslassungen in S und See-

[1] Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 5 (1893) 159—414; Der Apologet Aristides. Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleitenden Untersuchungen über dieselben. Erlangen u. Leipzig 1894, IV u. 68 S.

[2] Die Apologie des Aristides, Rezension und Rekonstruktion des Textes, Texte u. Unt. 4, 3 (1893) XIX u. 63 S. H. verweist für die Grundsätze seiner Rekonstruktion auf seine frühere Arbeit, deren Resultate er bis auf einige Einzelheiten festhalte.

[3] Rev. d. l'hist. d. relig. 24 (1891) 244—251.

bergs Konjekturen, durch Sperrdruck die ursprünglichere Fassung von G gegenüber S kenntlich gemacht. Der kritische Kommentar ist endlich der Rechtfertigung des so wiederhergestellten ursprünglichen Textes gewidmet. Das Verhältnis zwischen S und G bestimmt Seeberg dahin, dafs S eine sehr alte (ca. 330—340 angefertigte), treue Übersetzung der Apologie ist, und zwar auf Grund eines griechischen Textes, der noch nicht verarbeitet war, mit Ausnahme von zwei Stellen (Kapp. 1, 2; 2, 10), während G eine freie Bearbeitung des ursprünglichen Textes ist, die eine Anzahl von Fragmenten wörtlich aufbewahrt hat und auch bei ihren Kürzungen die Vokabeln der Vorlage gern beibehält, so dafs sie in manchen Fällen das Ursprüngliche gegenüber S bietet. Von einer Rückübersetzung der ganzen Schrift in das Griechische (S : G = 1350 : 372 Zeilen) sah er ab, „da dieselbe doch nicht viel mehr als eine gelehrte Spielerei bieten könnte" (S. 210). Hennecke betont im Gegensatz zu Seebergs Zuversicht die Grenzen der Möglichkeit einer Rekonstruktion sehr stark und will das als ursprünglich Eruierbare von dem Unkontrollierbaren scharf getrennt wissen. Zu dem Unkontrollierbaren rechnet er aber nicht blofs mehrere Sätze, bei denen die Differenzen der doppelten oder dreifachen Bezeugung nicht auszugleichen waren, sondern auch grofse Teile des S, deren überlieferte Form nach Umfang und innerer Anordnung ihm nicht für unbedingt sicher gilt. Dieses Mifstrauen gegen S scheint mir doch ungerechtfertigt, einmal nach dem Thatbestande selbst, sodann aber besonders, weil dieser Standpunkt dazu führen müfste, bei allen Übersetzungen die Möglichkeit der sicheren Erkenntnis des Urtextes in Frage zu stellen. Die Rekonstruktion Henneckes bekommt dadurch eine etwas verwirrende äufsere Gestalt, dafs er die Stücke, bei denen die Gewähr der Ursprünglichkeit fehlt, im Texte nebeneinander stellte, während nur jene Stellen, die ihm durch hinlängliche Übereinstimmung der Versionen oder aus andern Gründen gesichert erschienen, die ganze Breite der Seite einnehmen. Dabei zeigt sich, dafs meistens G, in vielen Fällen aber auch S bevorzugt wurde. In letzteren Fällen

ist ein Rekonstruktionsversuch in der Ursprache unter dem Texte beigegeben — die von Seeberg verworfene Spielerei! Hennecke geht noch weiter und stellt in den Doppelkolonnen bald G, bald S auf die Seite, welche die Präsumption gröfserer Ursprünglichkeit für sich haben soll. Das ist scheinbar ein sehr vorsichtiges, in Wirklichkeit aber ein sehr subjektives Verfahren, und auf diesem Wege ist es allerdings nicht möglich, zu einer Einigung betreffs des ursprünglichen Textes zu gelangen. Die beiden Rekonstruktionsversuche weichen daher auch in vielen Fällen voneinander ab. Unter diesen Umständen mufs ich allerdings wiederholen, dafs eine neue Rezension der syrischen oder der armenischen Übersetzung abgewartet werden mufs, bevor ein definitiver Versuch in dieser Richtung gemacht werden kann; den Vorzug von S gegenüber G sollte man aber nicht mehr anfechten. Er ist jetzt übrigens allgemein anerkannt. Die Hoffnung auf den Fund eines Fragments des griechischen Urtextes ist wohl zu sanguinisch! Die oben (S. 203 Anm. 2) erwähnten armenischen Aristides-Citate sind für den bezeichneten Zweck unbrauchbar. Jüngst ist aber ein neues armenisches Fragment von N. O. Emin[1] ans Tageslicht gezogen worden, das als zweiter Textzeuge der armenischen Übersetzung sehr wertvoll ist und eine nähere Untersuchung verdient. Hennecke hat von Karapet eine Revision der deutschen Übersetzung des armenischen Textes von Himpel (1880) erhalten und selbst Varianten von G nach vier Münchener Handschriften beigebracht, endlich auch einige Konjekturen von U. v. Wilamowitz-Moellendorff zu G beigegeben.

4. In der Bestimmung der Abfassungszeit der Apologie betrachtete schon Harris den sogen. zweiten Titel des syrischen Textes als mafsgebend gegenüber Eusebius, demzufolge Aristides sie Hadrian bei seiner Anwesenheit in Athen im Jahre 125/126 überreicht hätte. Die neue Datierung der

[1] Übersetzungen und Aufsätze zur armenischen geistlichen Litteratur, Moskau 1897, 249—255 (russisch). Vgl. Byz. Ztschr. 6 (1897) 622.

Apologie in die Zeit des Kaisers Antoninus Pius (138—161) ist fast allgemein angenommen worden (Harnack, Zahn, Egli, Raabe, Hennecke, Seeberg, E. Hora); nur Robinson, Hilgenfeld und van Manen halten an der Abfassungszeit unter Hadrian fest[1]. Meine früher ausgesprochenen Bedenken habe ich seitdem fallen gelassen. Wenn auch die Zueignung an den Kaiser in dem syrischen Texte fehlerhaft wiedergegeben ist, so enthält sie doch die Namen Titus Hadrianus Antoninus, und diese Namen müssen ursprünglich sein; denn ein späteres Einfügen derselben ist ganz unerklärlich, während es wohl annehmbar ist, dafs in der armenischen Zueignung und in der syrischen Überschrift durch Kürzung der einzige Name Hadrianus stehen geblieben ist. Die Autorität des Eusebius ist nicht ausschlaggebend; denn es läfst sich nicht einmal nachweisen, dafs er die Apologie selbst in der Hand hatte. Es sind verschiedene Versuche gemacht worden, die Abfassungszeit zwischen 138—161 näher zu begrenzen: die Jahre 138 (Harris), 154 (Egli), 138—147 (Volkmar bei Egli), ca. 140 (Seeberg), 141 (Veil[2]) haben ihre Anwälte gefunden. Harnack[3] hat alle diese bestimmten Datierungen abgelehnt und will nur die Begrenzung zwischen 138—147 als wahrscheinlich zulassen wegen der Nichterwähnung des Markus in der Zueignung, der archaistischen Züge in der Christologie und der Abwesenheit aller „gnostischen" Elemente. Diese Momente und die Verschiedenheit des historischen Hintergrundes der ersten Apologie Justins nötigen meines Erachtens dazu, die Abfassungszeit unter Antoninus Pius so früh als möglich anzusetzen.

5. Die litterarhistorischen Fragen sind von Harris, Robinson u. a., am eingehendsten von Seeberg untersucht worden. Seeberg nimmt an, dafs Aristides neben Schriften des Alten und Neuen Testamentes (Römer-, Kolosserbrief,

[1] Krügers Stellung (vgl. s. Nachträge S. 17) ist unklar.

[2] Justinus des Philos. u. Märtyrers Rechtfertigung des Christentums, Strafsburg 1894, S. XIII, 127 f.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1 (1897) 271—273.

Matthäusevangelium, Apostelgeschichte, Pastoralbriefe) die Praedicatio Petri, den Pastor des Hermas, den Brief des Clemens an die Korinther und die Homilie desselben sowie die Didache gelesen habe. Da Aristides überhaupt nur ein Citat bringt, so kann in mehreren Fällen nur von einer gröfseren oder geringeren Wahrscheinlichkeit die Rede sein. Was anderseits die Benutzung der Apologie durch die Späteren angeht, so wird bei Celsus, dem Verfasser der pseudomelitonischen Apologie, die Bekanntschaft mit derselben anzunehmen sein. Die Verwandtschaft zwischen ihr und dem Diognetbrief ist so nahe, dafs sogar die Identität des Verfassers beider Schriften behauptet wurde[1]. Veil[2] ist der Meinung, Justin habe die Apologie benutzt, während alle übrigen darin einig sind, dafs die späteren Apologeten ganz davon unbeeinflufst geblieben seien. Hennecke[3] und Harnack[4] haben aber Veils Meinung entschieden abgelehnt. Die Sucht, überall Abhängigkeitsverhältnisse aufzuspüren und die einzelnen Schriften als Konglomerate von Citaten und Erbeutungen litterarischer Raubzüge zu erweisen, ist eine der schlimmen Seiten unserer heutigen vergleichenden Betrachtungsweise, der vielfach jede Originalität ein Dorn im Auge ist.

6. Die Bedeutung des neuen Fundes ist von allen Seiten[5] anerkannt worden. Sie liegt in erster Linie darin, dafs wir das zweitälteste Denkmal der apologetischen Litteratur wieder erhielten, welches uns dazu befähigt, ihr frühestes Stadium in seiner inneren Entwicklung zu erkennen, zugleich aber dazu zwingt, die Revision mancher landläufigen Vorstellungen über diese Litteratur vorzunehmen, namentlich in der Frage ihrer Stellung zum Judentum und in der Fassung und Ausprägung der Christologie. Die Würdigung der Theologie und ihres Verhältnisses zum wahren Urchristentum steht unter dem Zeichen der für den einzelnen Forscher mafsgebenden An-

---

[1] Vgl. unten § 17. [2] A. a. O. XIV et passim.

[3] Theol. Litt.-Ztg. 1895, 396. [4] A. a. O. 272 Anm. 4.

[5] Vgl. insbesondere Seeberg in den Forschungen etc. 280—316.

schauungen und kann hier nicht näher ins Auge gefafst werden.

7. Bekanntlich umfafst die armenische Aristides-Überlieferung noch zwei Stücke, eine Homilie und ein Brieffragment. Das erste hat eine doppelte Bezeugung, da es neben der Handschrift der Mechitharisten auch in der oben genannten Handschrift zu Etschmiadzin vorliegt, und zwar hier in unmittelbarem Anschlufs an die Apologie[1]. Th. Zahn[2] hat beide Stücke zuerst eingehender untersucht und ihre Echtheit entschieden behauptet, während Harnack[3] fast gleichzeitig sein Urteil, dafs sie antinestorianisch seien, wiederholte. Zahn trat bald nachher R. Seeberg bei[4], während Harnacks Anschauung von P. Pape[5] ausführlich verteidigt wurde. Die Kontroverse ist aber noch nicht zu Ende. Jülicher[6] sprach sich zurückhaltend aus; Seeberg[7] erklärte, von Papes Ausführungen nicht überzeugt worden zu sein, und F. C. Conybeare[8] zog die Homilie heran als ältestes Zeugnis für die frühe Existenz von Acta Pilati. Ich wäre geneigt, eine vermittelnde Stellung einzunehmen. Das Brieffragment ist nahe verwandt mit dem christologischen Passus der Apologie (c. 2), sobald man die Interpolationen ausscheidet. Es ist aber undenkbar, dafs es nach der Apologie gemodelt und mit bewufster Absicht Aristides zugeschrieben wurde. In

---

[1] Vgl. Harris, The Apology of Aristides 30 (nach Conybeares Mitteilungen).

[2] Eine Predigt und ein apologetisches Sendschreiben des athenischen Philosophen Aristides, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 5 (1893) 415—437.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 1, 99.

[4] Der Apologet Aristides. Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleitenden Untersuchungen über dieselben, Erlangen 1894, 8—25.

[5] Die Predigt und das Brieffragment des Aristides auf ihre Echtheit untersucht, Texte u. Unt. 12, 2 (1894) 34 S.

[6] Theol. Litt.-Ztg. 1895, 157. [7] Theol. Litt.-Bl. 1896, 29—34.

[8] Acta Pilati, Studia biblica et eccles. 4 (1896) 70. — Über das von Conybeare in The Guardian 1894, 1123 publizierte Fragment aus dem Ostertraktat des armenischen Theologen Ananias Sharakuni (7. Jahrh.), worin der Name des Aristides vorkommt, vgl. R. Seeberg a. a. O. 30—32.

Bezug auf die Homilie stehen wir vor einer doppelten handschriftlichen Bezeichnung; denn es ist nicht erwiesen und wenig wahrscheinlich, dafs die spätestens aus dem 11. Jahrhundert stammende Handschrift von Etschmiadzin abhängig ist von dem Codex der Mechitharisten, dessen Vorlage eine Handschrift aus dem Jahre 981 in Erzerum war. Wenn nun die armenische Überlieferung bezüglich der Apologie richtig war, so darf sie für die Homilie nicht so gering geschätzt werden, wie Pape insbesondere es thut. Trotzdem nötigt der ganze Eindruck der Predigt zur Ablehnung der Autorität des armenischen Zeugen. Auf diesen Gesamteindruck lege ich mehr Wert als auf die atomisierende Betrachtungsweise, die von Zahn und Seeberg für, von Pape gegen die Echtheit der Homilie angewandt wurde. Pape fällt zudem noch in den Fehler, den er seinen Gegnern vorwirft, das Brieffragment zuerst als echt angenommen zu haben, um bei der Homilie mit zwei als echt erwiesenen Aristidesschriften operieren zu können, indem er den Nachweis der Unechtheit der Homilie gegen das Brieffragment ausnutzt. Der Echtheitsbeweis mufs für jedes der beiden Stücke selbständig geführt werden, und es ist nicht ausgeschlossen, dafs etwaige weitere Funde die Echtheit des Brieffragments und zugleich die Unechtheit der Homilie erweisen werden.

§ 12. Aristo von Pella oder die älteste Apologie gegen die Juden.

Mit dem im Urtext und in einer alten lateinischen Übersetzung verlorenen Dialog zwischen Jason und Papiscus, der sich als die älteste Apologie gegen die Juden darstellt, hat sich die Forschungsarbeit wiederholt beschäftigt.

1. Dafs der Verfasser des Dialoges, dessen Name zuerst von Maximus Confessor angegeben wird, mit dem Aristion, unter dessen Namen Conybeare den Schlufs des Markusevangeliums vorfand, identisch sei, ist von Resch[1] behauptet,

[1] Aufserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien, Texte u. Unt. 10, 2 (1894) 450—456. Er macht Aristion sogar zum Redaktor des ältesten Evangelienkanons!

von Harnack[1] mit Recht abgelehnt worden, da für diese Identifizierung nur die Ähnlichkeit des Namens, gegen sie aber sowohl die Haltung des Eusebius dem Dialog gegenüber als dessen Abfassungszeit spreche. Diese bewegt sich zwischen 135—170; Harnack hält die Zeit um das Jahr 140 für den wahrscheinlichsten Terminus ad quem, auch mit Rücksicht auf die Schätzung des Dialogs durch Clemens von Alexandrien, der ihn sogar in einen allerdings nicht mehr klar erkennbaren Zusammenhang mit Lukas brachte[2]. A. Schlatter[3] hat Aristo als Zeugen für die Zustände der judenchristlichen Kirche Jerusalems in den Jahren 70—130 herangezogen und zu zeigen gesucht, dafs er Is. 7, 14 im Sinne der Geburt aus der Jungfrau verteidigte.

2. Die eigentliche Forschungsarbeit stellte sich indes die Wiedergewinnung des Dialogs wenigstens in seinen Hauptzügen zum Ziele. Gegen Harnack, der ihn aus der einem gewissen Euagrius zugeschriebenen „Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani“[4] rekonstruieren zu können glaubte (vgl. I, 94—97), wandten sich P. Corssen[5] und Th. Zahn[6]. Corssen hat besonders die Abhängigkeit der Altercatio von Tertullians Schrift Adv. Iudaeos und Cyprians Testimonia dargethan, die Harnack geleugnet hatte, und stellte ihr Verhältnis zum alten Dialog als ein sehr loses hin bis auf jene Stellen, die aus den genannten Schriften nicht abgeleitet werden können. Zahn äufserte sich günstiger für Harnacks Hypothese und machte dafür neue Beweismomente geltend;

[1] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 268 f.; vgl. auch 1, 92—95.

[2] Vgl. Zahn, Supplem. Clementin., Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 3 (1884) 74; 4 (1891) 309 Anm.; Harnack a. a. O. 2, 1, 269 Anm. 1.

[3] Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130, Beiträge z. Förderung christl. Theol. 2, 3 (1898) 68—78.

[4] Eine neue Ausgabe derselben erschien in der Bibliotheca Casinensis 5, 1 (1894) Florileg. 21—33 (aus dem cod. Casin. 247 saec. 11—12).

[5] Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani auf ihre Quellen geprüft, Berlin 1890, 34 S. 4°.

[6] Über die „Altercatio legis inter Simon. Iud. et Theoph. Christinum“ des Euagrius und deren ältere Grundlage, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 4 (1891) 308—329.

anderseits aber nimmt er an, dafs Euagrius an seiner Vorlage manche Änderungen und Streichungen vornahm, so dafs sich aus seiner Schrift nur weniges für den Dialog gewinnen lasse. Harnack[1] hat auf Grund dieser Untersuchungen seine ursprüngliche Auffassung fallen gelassen und anerkannt, dafs nur eine allgemeine Annahme der Abhängigkeit gestattet sei. Jüngst hat P. Batiffol[2] behauptet, dafs auch die von ihm aufgefundenen und Origenes zugeschriebenen Tractatus de libris scripturarum zu den Quellen der Altercatio gehören.

3. Th. Zahn wies auf einen ungedruckten Dialog zwischen den Juden Philon und Papiscus und einem Mönche hin als auf eine neue Quelle für die Wiedergewinnung der alten Apologie; schon vorher hatte aber A. C. McGiffert[3] diesen Dialog in einer allerdings nichts weniger als abschliefsenden Form[4] veröffentlicht und zugleich gezeigt, dafs er aufser dem Namen Papiscus, der nicht aus Zufall mit dem Namen des einen von beiden Sprechern bei Aristo übereinstimmen kann, keine nach-

---

[1] A. a. O. 1, 92.

[2] Une source nouvelle de l'Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, Rev. biblique 8 (1899) 337—345. — Mit Interesse liest man, dafs diese Abhandlung als „le produit des premiers travaux de la conférence d'ancienne littérature chrétienne à l'Institut catholique de Toulouse" bezeichnet wird.

[3] Dialogue between a Christian and a Jew, entitled Ἀντιβολὴ Παπίσκου καὶ Φίλωνος ἰουδαίων πρὸς μοναχόν τινα, the Greek text edited with introduction and notes, together with a discussion of Christian polemics against the Jews, Marburg 1889, VI u. 94 S. — Ein Teil der Einleitung erschien in der Presbyt. Review Juli 1888.

[4] McGiffert kannte nur 3 Hss, die codd. Paris. gr. 1111, Marcian. 585, Mosq. 314. Die codd. Ambros. A. 56 sup. saec. 15, Vatic. 1128 s. 15, Vatic. Ottob. 267 s. 16, die ich eingesehen habe, bieten den Dialog in vielfach abweichender Gestalt. Den Anfangsworten nach zu urteilen, steht dieser Dialog auch in den codd. Laur. 59, 13, Paris. gr. 1000 s. 14, Paris. 1788 a. 1440, Dresden. A 109 s. 15 (hier werden Papiscus und Philo in der Aufschrift genannt), Mosq. 427 s. 16 (ausdrücklich als Dialog des Papiscus und Philo bezeichnet, während die Anfangsworte ganz verschieden sind). Eine neue Ausgabe ist erforderlich, um über diesen Dialog, der sich mit antijüdischen Schriften der byzantinischen Zeit nahe berührt, ins reine zu kommen. Vgl. Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der byz. Litt. 66.

weisbaren Beziehungen zur alten Apologie hat. P. Batiffol[1] hatte schon früher die Hypothese aufgestellt, dafs ein gewisser Hieronymus von Jerusalem, der von Johannes von Damaskus citiert wird, der Autor dieses Dialoges sei. Ich komme auf Hieronymus zurück; seine Autorschaft bezüglich dieses Dialoges müfste nochmals untersucht werden; denn Batiffols Gründe sind nicht hinreichend, weil er den Dialog selbst als Ganzes litterarisch und kritisch nicht näher ins Auge gefafst hat.

4. Unter diesen Umständen mufste es Aufsehen erregen, als F. C. Conybeare mit der Nachricht hervortrat, die Schrift Aristos sei im wesentlichen wiederzufinden in einer andern antijüdischen Schrift, dem Dialog zwischen Athanasius und dem Juden Zachäus, den er 1891 in Etschmiadzin in einer armenischen Übersetzung gefunden hatte. Er gab ihn in englischer Sprache heraus[2] und kündigte zugleich den griechischen Urtext an, der in dem cod. Vindob. theol. gr. 248 vorliege. Diese Ausgabe ist jüngst erschienen[3]; der Text bestätigt aber die Hoffnungen nicht, die Conybeare geweckt hatte. Ich mufs den von ihm behaupteten nächsten Zusammenhang dieses Dialoges mit Aristos Schrift entschieden in Abrede stellen, weil ihm alle Kriterien fehlen, die den sicheren Nachrichten über die Gestalt der alten Apologie, deren Abfassung durch Aristo Conybeare übrigens in Zweifel zieht, entnommen werden können. Gen. 1, 1, dessen Erklärung Hieronymus aufgefallen war, wird gar nicht einmal citiert; Deut. 21, 23, von Aristo in der Übersetzung des Aquila citiert, wird allerdings erwähnt; aber abgesehen davon, dafs die

[1] Jérôme de Jérusalem d'après un document inédit, Rev. d. quest. hist. 39 (1886) 248—255.

[2] A new Second-Century Christian Dialogue, The Expositor, 5. Series (1897) 300—323, 443—463.

[3] The dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila, Anecdota Oxoniensia, Classical Series part 8, Oxford 1898, LIX u. 104 S. 4°. — Der cod. Taurin. 200 saec. 14 fol. 224ᵛ ff. ist Conybeare unbekannt geblieben. Ich habe einige Seiten desselben abgeschrieben, aber keine Varianten von gröfserem Belang beim Vergleiche mit Conybeares Ausgabe wahrgenommen, wohl aber einige Kürzungen.

LXX-Lesart geboten wird, ist es der Christ, dem der Text hier in den Mund gelegt wird, während ihn bei Aristo ohne Zweifel der Jude ins Feld führte. Von den „sieben Himmeln", die nach Maximus Confessor bei Aristo vorkommen, keine Spur! Die Anspielung auf den christlichen Zwiesprecher Jason, die sich sogar in der Altercatio Simonis et Theophili erhalten hat, sucht man hier vergebens. Auch die „lenis increpatio", die nach Celsus, dem lateinischen Übersetzer des alten Dialogs, gegen Ende desselben von Jason angewandt wurde, fehlt ganz und gar. Dazu kommt noch die äufserst geringe Berührung mit der genannten Altercatio, die doch mit gröfserer Wahrscheinlichkeit mit der alten Apologie zusammenhängt. Gegen diese Bedenken können die übrigens schwachen Argumente Conybeares nicht geltend gemacht werden. Er hat seine Position selbst dadurch abgeschwächt, dafs er noch einen zweiten bisher unedierten Dialog zwischen Timotheus und Aquila[1] heranzog und von diesem behauptet, er stelle die Grundschrift besser dar als der erste. Nun braucht man aber nur die beiden Dialoge miteinander zu vergleichen, um nicht blofs sehr viele inhaltliche Abweichungen, sondern auch einen ganz verschiedenen Aufbau wahrzunehmen.

Wenn auf diesem Wege etwas erreicht werden soll, dann ist es absolut notwendig, alle antijüdischen Dialoge[2] systematisch heranzuziehen, sorgfältig miteinander zu vergleichen und auf

---

[1] A. a. O. 65—104 (mit kleineren Typen). Auch diese Textausgabe beruht nur auf einer Hs, auf dem cod. Vatic. Pii II 47 saec. 12. Der Dialog steht auch in den codd. Coisl. 299 s. 11, Vatic. Ottob. 414 s. 11, Messan. 132 s. 14 (hier bietet der Anfang, den ich abgeschrieben habe, beträchtliche Abweichungen). A. Elter nennt in den von ihm und L. Radermacher herausg. Analecta graeca, Universitätsschrift von Bonn 1899, 43 nur den cod. Vatic. Ottob. 414.

[2] Ein brauchbares, aber unvollständiges Verzeichnis der griechischen antijüdischen Apologien giebt A. C. McGiffert a. a. O. 12—20. In Betracht kommen besonders die unedierten Dialoge, wie sie in den codd. Vatic. gr. 1269 saec. 15, Coisl. 193 s. 11, Mosq. 331 s. 15, Bodl. Cromw. 10 s. 16, Paris. 1084 s. 11 (Papst Silvester zugeschrieben), Patmens. 376 s. 16, Oxon. colleg. novi 331 s. 12 u. a. vorliegen. — Einen kurzen Überblick über die antijüdische Litteratur gaben auch O. Zöckler,

Grund dieser Vergleichung die Entscheidung zu treffen, ob sich eine Grundschrift erkennen lasse, die allen oder mehreren dieser Texte gemeinsam sei. Für die Annahme einer solchen Grundschrift genügt es aber nicht, dafs einzelne Parallelen zwischen verschiedenartig aufgebauten Texten bemerkbar seien, sondern es mufs sich ein im wesentlichen identischer Aufbau eines ganzen Textes herausstellen. Ist diese Grundschrift wiedergewonnen, dann möge man sie mit den Nachrichten vergleichen, die wir über Aristos Apologie haben, und das Problem wird sich leicht lösen. Diese Methode kann allein zu einem sicheren Resultate führen; statt die Frage zu fördern, hat Conybeare dieselbe nur noch schwieriger gestaltet. Wie ich nachträglich sehe, sprechen sich auch G. Krüger[1], Hennecke[2], E. Preuschen[3], J. W. Platner[4] gegen seine Hypothese aus.

§ 13. Justin der Märtyrer.

Die zahlreichen neuen Untersuchungen[5], die dem hervorragendsten Apologeten des 2. Jahrhunderts gewidmet wurden, sind teils litterar- teils dogmenhistorischer Natur.

1. Die ersteren beziehen sich vor allem auf die beiden Apologien Justins[6], auf ihr gegenseitiges Verhältnis und

---

Der Dialog im Dienste der Apologetik, Gütersloh 1894, 8—24 und C. Siegfried in seiner Festrede zur akadem. Preisverteilung, Jena 1895, 37 S. 4⁰.

[1] Litt. Ctrbl. 1899, 154 f. [2] Theol. Litt.-Ztg. 1899, 556—570.

[3] Theol. Jahresber. 1898, 231.

[4] The American journal of theol. 3 (1899) 787—790.

[5] Freppel, Les apologistes chrétiens du 2e siècle: St. Justin, 3. Aufl. Paris 1885, 480 S., giebt dessen Vorlesungen in der Pariser Sorbonne (1858—1861) wieder und ist in manchen Einzelheiten antiquiert.

[6] Die neuen Ausgaben von J. Kaye, The first apology of Justin Martyr addressed to the emperor Antoninus Pius, London 1889, 100 S., und von G. Krüger, Die Apologieen Justins des Märtyrers, Freiburg 1891, X u. 84 S., 2. Aufl. 1896, XVI u. 87 S., wollen keine neuen Textrezensionen sein. Zu Krügers Ausgabe vgl. L. Paul, Zur Erklärung der beiden Apologien des Justinus Martyr, Jahrbb. f. klass. Philol. 1891, 455—464 (Abweichungen vom Ottoschen Texte, den Krüger zu Grunde legte). Eine neue kritische Ausgabe bereitet die Berliner Kirchenväter-Kommission

ihre Abfassungszeit. Gegen Harnacks Ausführungen[1] über die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der beiden Apologien, die schon von Boll (1842), Volkmar (1855), Hort (1856) und Th. Zahn (1876) ausgesprochen worden war, wandten sich G. Krüger[2] und J. A. Cramer[3]. Für Harnacks Ansicht traten indessen E. Schwartz[4], H. Veil[5] und F. Emmerich[6] im wesentlichen ein, und nachdem Harnack die Behauptung, daſs die von Eusebius gemeinte zweite Apologie die des Athenagoras sei, hat fallen lassen[7], so muſs ich gestehen, daſs seine Annahme sich aus inneren Gründen sehr nahelegt und daſs er die Autorität des Eusebius für eine zweite selbständige Apologie wirksam neutralisiert durch den Hinweis darauf, daſs Eusebius selbst Stellen, die jetzt in der sogen. zweiten Apologie stehen, als Bestandteile der ersten citiert. Veil hat die Meinung vertreten, daſs die zweite Apologie nicht bloſs ein durch ein zufälliges Ereignis veranlaſster Nachtrag zur ersten ist, sondern vielmehr ihr unentbehrlicher, das Ganze planvoll abschlieſsender Schluſsteil, der durch einen Zufall in der handschriftlichen Überlieferung an die Spitze der Schrift zu stehen kam. Bestechender ist die Hypothese

---

vor. — Eine neue Übersetzung veranstaltete H. Veil, Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums (Apologie I u. II) eingeleitet, verdeutscht und erläutert, Straſsburg 1894, XXXII u. 146 S.; zuerst als Programm erschienen, Straſsburg 1893, VIII u. 64 S. Veil hat mit Recht die Ansicht abgewiesen, nach welcher die Übersetzung die Textschwierigkeiten einfach ins Deutsche zu übertragen hätte!

[1] Vgl. I, 86.

[2] Die Abfassungszeit der Apologieen Justins, Jahrbb. f. prot. Theol. 16 (1890) 583—585.

[3] In welke verhouding staan de beide Apologieën van Justin tot elkander en wanneer zijns zij verwaardigt, Theol. Studiën 64 (1891) 313 bis 357, 401—436; auch separat, Utrecht 1892.

[4] Observationes profan. et sacrae, Index lectionum von Rostock f. das S.-Sem. 1888, 10—16. Schwartz handelt auch von der Adresse der Apologie und giebt zum Schluſs Konjekturen. Die letzte bezieht sich auf die Didache 2, 2: οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φορᾷ statt ἐν φθορᾷ.

[5] A. a. O. XXII—XXVIII.

[6] De Iustini philos. et martyr. apologia altera, Münster 1896, 74 S.

[7] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 274 f.

von F. Emmerich, dafs die sogen. zweite Apologie bei der zweiten Ausgabe der Apologie durch dritte Personen als Anhang aus Justins Nachlassenschaft hinzugefügt worden sei. Aber die Hypothese erscheint doch bei näherer Betrachtung als zu künstlich, um der einfacheren Annahme, dafs Justin selbst, veranlafst durch den speziellen Fall, der ausführlich berichtet wird, den Anhang gleich bei der ersten Veröffentlichung hinzufügte, vorgezogen zu werden. Auch spricht der Anfang der sogen. zweiten Apologie, der sich unmittelbar an die erste Apologie anschliefst, und überhaupt der ganze Ton des Stückes gegen Emmerich; denn sobald andere Personen es unternahmen, der Apologie Justins einen Anhang zu geben, kann man sich die verworrene Gestalt dieses Anhanges nicht mehr erklären, wohl aber, wenn Justin selbst in Eile den Anhang hinzufügte. Ganz verfehlt und jetzt allgemein abgelehnt ist Grundls[1] weitgehende, ganze Kapitel umfassende Interpolationshypothese, wodurch dieser Verworrenheit abgeholfen werden sollte. Die weitere Hypothese, die A. Eberhard[2] im Anschlusse daran aufstellte, dafs die echten Bestandteile der zweiten Apologie als Einleitung zur ersten zu betrachten seien, mufs daher auch abgelehnt werden.

2. Durch die zeitliche Zusammengehörigkeit der beiden Apologien ist die Frage nach der Abfassungszeit der einen Apologie Justins vereinfacht. Harnack[3] ist es gelungen, die bisherigen Unsicherheiten in ihrer Datierung zu beseitigen und insbesondere Usener[4] und Krüger gegenüber nachzuweisen,

[1] De interpolationibus ex Sancti Iustini philos. et martyr. apologia secunda expungendis, Augsburg 1891, 75 S. — Zustimmend äufserte sich C. Weyman, Hist. Jahrb. 12 (1891) 864. Dagegen Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 274 Anm. 7. — Grundl kündigt S. 62 eine ähnliche Säuberung der 1. Apologie und des Dialogs mit Tryphon an. Das wäre des „Gründlichen" zu viel!

[2] Athenagoras. Nebst einem Exkurs über das Verhältnis der beiden Apologieen des hl. Justin zu einander, Augsburg 1895, 33—47 (Progr. des Gymn. St. Stephan). Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 16 (1895) 889.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 275—281.

[4] Religionsgesch. Untersuch. 1 (1889) 100—102, 106—108.

dafs sie im Jahre 152/53 verfafst wurde. Die Hauptstützen dieser Datierung sind: die Erwähnung des Stadtpräfekten Urbicus, der in die Zeit zwischen 144—160 ca. fällt; die volle Mitregentschaft Marc Aurels (147) und dessen Bezeichnung als Philosophen, was von ihm vor 150 nicht ausgesagt werden konnte; die Angabe, dafs Christus vor 150 Jahren geboren sei; das durch Eusebius überlieferte Datum des Auftretens von Crescens gegen Justin (Olymp. 233 resp. 152/53 p. Chr.). Dadurch ist das erste oder zweite Jahr des Antoninus Pius (138/39) ausgeschlossen, wenn auch die Adresse der Apologie letztere Datierung zu empfehlen scheint; denn die Adresse bietet selbst zu viel Schwierigkeiten, um als sicherer Ausgangspunkt für die Chronologie betrachtet werden zu können. Harnacks Datierung ist nachträglich dadurch bestätigt worden, dafs nach einem Papyrus, den Kenyon[1] ans Licht gezogen hat, die Amtszeit des Präfekten L. Munatius Felix von Ägypten zwischen 148—154 fällt, dieser Felix aber mit dem von Justin erwähnten (I, 29) Präfekten Felix, dem in Alexandrien ein βιβλίδιον christlicherseits überreicht worden sei, identisch sein mufs[2]. Durch einen weiteren Papyrus[3] ist die Amtierung des Präfekten Felix im September 151 jüngst festgestellt worden; Th. Zahn[4] hat trotzdem die Meinung geäufsert, dafs sich mit Sicherheit nicht mehr behaupten läfst, als dafs die Apologie zwischen 151 und dem 7. März 161 (Todestag Antonins) geschrieben wurde.

3. Sehr interessant und ebenso lehrreich ist der Gesichtspunkt, von dem Th. Wehofer[5] die Apologie Justins betrachtet.

---

[1] The date of the „Apology" of Justin Martyr, The Academy 49 (1896) 98; Greek Papyri in the Brit. Museum ed. Kenyon 2 (1898) 171 f.

[2] Vgl. Harnacks Selbstanzeige in der Theol. Litt.-Ztg. 1897, 77.

[3] The Oxyrhynchus Papyri. Part 2 ed. Grenfell and Hunt, London 1899, 162 f.

[4] Apostel u. Apostelschüler in der Provinz Asien, Forsch. z. Gesch. d. neut. Kanons 6 (1900) 8—14. — H. Veil (a. a. O. S. XXVIII—XXXII) hatte sich für die Jahre 153—155 ausgesprochen.

[5] Die Apologie Justins des Phil. u. Märt. in litterarhistor. Beziehung zum erstenmal untersucht; eine Vorstudie zur Kirchen- und Philosophiegeschichte des 2. Jahrhunderts, Rom 1897, XIV u. 141 S. (6. Supplementheft der Röm. Quartalschrift).

Er widmet ihr die erste litterarhistorische oder vielmehr litterarästhetische Untersuchung im eigentlichen Sinne des Wortes, indem er die Apologie, die offenbar zur antiken Litteraturgattung der Rede gehört, mit den Gesetzen der hellenischen, insbesondere der hermagoräisch-stoischen Rhetorik vergleicht und auf diesem Wege einen Einblick in ihren inneren Aufbau zu gewinnen sucht. Es ist ihm auch gelungen, in das Verständnis der Apologie in objektiverer Weise einzuführen als v. Engelhardt, Aubé und Veil, deren Dispositionen der Apologie von Willkür nicht freizusprechen sind. Die Analyse Wehofers bestätigt die schon längst erkannten litterarischen Mängel der Apologie; sie hat aber die Quellen dieser Mängel sorgfältiger aufgedeckt, als das bisher geschehen war, und zugleich die Möglichkeit eröffnet, durch die Beachtung der Übergänge, durch Ausscheidung der Digressionen, durch die aufmerksame Scheidung der Thesen und Antithesen, die Justin einander gegenüberzustellen liebt, dessen Gedankengang mit objektiver Sicherheit zu ermitteln. Es wäre sehr wünschenswert, dafs Wehofers Initiative in der Betrachtung anderer Schriften der altchristlichen Zeit Nachahmung fände. Auf diesem rein litterarischen Untersuchungswege gelangt er auch zu dem erwähnten Resultate Fr. Emmerichs, dafs die sogen. zweite Apologie keine selbständige Schrift ist, schon aus dem Grunde, weil sie weder einen Eingang noch einen Schlufs nach den Vorschriften der Rhetorik besitzt und ihre Proposition genau dieselbe ist wie die der sogen. ersten Apologie. Darin aber, dafs Eusebius nicht von einer zweiten Apologie, sondern von dem zweiten Buch derselben Apologie, also von unserem jetzigen Anhang, spreche, vermag ich Wehofer nicht beizustimmen, schon aus dem Grunde, weil Eusebius diese zweite Apologie an Marc Aurel gerichtet sein läfst, während er doch die Adresse der ersten an Antoninus Pius selbst mitteilt. Die Einwände, welche G. Rauschen[1] gegen Wehofers Betrachtungsweise geltend gemacht hat, haben mich

[1] Die formale Seite der Apologien Justins. Theol. Qu.-Schr. 81 (1899) 188–206.

nicht überzeugt; der Ton, in dem sie vorgebracht wurden, berührt etwas unsympathisch und sollte bei solchen Kontroversen vermieden werden. Rauschen geht entschieden zu weit, wenn er behauptet, Justin habe überhaupt nicht nach einer festen Disposition gearbeitet. Diese Behauptung wird ja durch den Plan der ersten Apologie widerlegt, den Rauschen selbst festzustellen suchte.

4. Justins Dialog mit Tryphon, über dessen litterarische Stellung O. Zöckler[1] und H. Hirzel[2] sich geäufsert haben, ist von Th. Zahn[3] näher untersucht worden. Er hat nicht blofs die Lücke in der Mitte des Dialoges als viel umfangreicher und für die Kenntnis des ursprünglichen Werkes verhängnisvoller nachgewiesen, als bisher angenommen wurde; nach ihm fehlt auch der Anfang, nämlich die Widmung an Marcus Pompeius, die wohl in einem Proömium bestand, aus welchem Eusebius wahrscheinlich seine Notiz, dafs Ephesus der Ort des Dialoges war, geschöpft hat. Nun fafst allerdings auch Zahn den Dialog nicht als einen protokollarischen Bericht über eine einzelne in Ephesus stattgehabte Disputation auf; er glaubt aber, dafs Tryphon mit dem bekannten Rabbi Tarphon zu identifizieren sei, deren Verschmelzung jedoch mit den hellenistischen Juden von Ephesus, mit denen Justin in Ephesus verkehrte, in den Bereich der Dichtung falle. Harnack[4] setzte die Abfassungszeit des Dialoges zwischen 155—160 fest, mit Rücksicht darauf, dafs die Apologie in ihm citiert wird, während anderseits Antoninus Pius nach einer Äufserung Justins noch am Leben war. Da übrigens Justin zwischen 163—167, vielleicht schon 165 den Martertod starb, so kann die Abfassungszeit nicht viel später angesetzt werden.

5. Justin wurden in der Folgezeit noch eine Reihe von Schriften beigelegt, die teils ganz oder fragmentarisch erhalten

[1] Der Dialog im Dienste der Apologetik, Gütersloh 1894, 4—8.

[2] Der Dialog. Ein litterarhistorischer Versuch 2, Leipzig 1895, 368 f.

[3] Studien zu Justinus Martyr. 3. Dichtung und Wahrheit in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon, Ztschr. f. Kirchengesch. 8 (1886) 37—66.

[4] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 281 f.

teils nur noch dem Namen nach bekannt sind. Harnack[1] hat das darauf bezügliche Überlieferungsmaterial am vollständigsten gesammelt. Die Ausscheidung des Echten und die nähere Bestimmung des sicher Unechten ist noch nicht zum Abschlusse gekommen. Noch am ehesten können einige der 20 kleinen Fragmente in Ottos Ausgabe, die J. R. Harris[2] nach drei Handschriften der Sacra Parallela revidiert und um zwei vermehrt hat, nach Harnack[3] Anspruch auf Echtheit erheben. Weitere acht Fragmente, die Otto später hinzufügte, sind nach Harnack[4] alle unecht, während Th. Zahn[5] das achte (aus einer syrischen Handschrift des 6. Jahrhunderts) als echt verteidigt hat. Einige derselben (Nr. 1, 6, 7) nahm Draeseke[6] für Apollinarius von Laodicea in Anspruch. Das grofse Bruchstück aus einer Schrift Περὶ ἀναστάσεως hält Th. Zahn[7] ebenfalls für echt, weil diese Schrift schon von Irenäus und Tertullian benutzt, von Methodius ausdrücklich Justin zugeschrieben wird; Bousset[8] suchte im Gegenteil die Abhängigkeit des Fragments von Tertullian nachzuweisen. Harnack[9] hat diese sonderbare Hypothese mit Recht abgelehnt, will aber die Anerkennung der Echtheit noch von einer minutiösen Untersuchung der Sprache und Terminologien abhängig machen, obgleich er anerkennt, dafs die Schrift schon vor 180 existierte und um 300 als justinisch galt. Ich halte die äufsere Bezeugung für genügend; für die Beurteilung des sprachlichen und theo-

---

[1] A. a. O. 1, 99—114.

[2] Fragments of Justin Martyr, The American journal of philol. 1886, 33—37.

[3] A. a. O. 2, 1, 510 f. [4] A. a. O. 511.

[5] Gesch. des neut. Kanons 2, 2 (1892) 777 f.

[6] Zu den unter des Justinus Namen überlieferten christologischen Bruchstücken, Jahrbb. f. prot. Theol. 10 (1884) 347—352. Davon werden die Fragmente 6 u. 7 von Maximus Confessor als einer pseudo-justinischen Schrift Περὶ προνοίας καὶ πίστεως λόγος πρὸς Εὐφράσιον σοφιστήν bezeichnet.

[7] Studien zu Justinus Martyr 1 u. 2, Ztschr. f. Kirchengesch. 8 (1885) 1—37.

[8] Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers, Göttingen 1891, 123 bis 127 (Anhang 8. Die pseudo-justinsche Schrift de resurrectione).

[9] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 508—510.

logischen Gepräges der Schrift mufs beachtet werden, dafs die erhaltenen echten Schriften Justins den ganzen Umfang der justinischen Sprache und Theologie nicht mit Sicherheit erkennen lassen; der Gegenstand der Schrift erklärt auch die vorhandenen Abweichungen. Einen Augenblick glaubte man, dafs eine der von Eusebius erwähnten verlorenen Schriften Justins, Περὶ ψυχῆς, wiedergefunden sei[1]; H. Diels[2] stellte aber fest, dafs das anonyme Stück zu dem Aristoteleskompendium des Georgios Pachymeres aus dem 13. Jahrhundert gehört.

6. Die kleine Oratio ad Graecos (Λόγος πρὸς Ἕλληνας) darf jetzt nicht mehr unter die zweifelhaften Schriften Justins gezählt werden. Die Hypothese Draesekes[3], dafs sie mit der Apologie des Apollonius identisch sei, ist durch die Entdeckung der Akten des Apollonius (s. unten) in einer Weise widerlegt worden, die Draeseke von der Schwierigkeit der litterarischen Totenerweckung, die ihm gelungen zu sein schien, wohl überzeugt haben wird. Harnack[4] hat den griechischen Text, dessen einziger Zeuge 1870 in Strafsburg verbrannt ist, revidiert und mit Erläuterungen versehen neu herausgegeben unter Berücksichtigung der von W. Cureton (1855) aus dem cod. Mus. Brit. add. 14658 saec. 7 herausgegebenen syrischen Bearbeitung, von welcher eine deutsche Übersetzung, die Baethgen anfertigte, dem griechischen Texte bei Harnack voransteht. Das eigentümliche Verhältnis zwischen den beiden Texten, von denen der syrische dem griechischen Texte nur etwa 57 Zeilen entnommen, die übrigen 50 Zeilen weggelassen und dagegen 75 neue Zeilen hinzugefügt hat, führte Harnack zur Hypothese, dafs der syrische Text die Übersetzung einer Bearbeitung

---

[1] Vgl. I, 86.

[2] Über den angeblichen Justin Περὶ ψυχῆς, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1891, 151—153. Übrigens hatte J. Sakkelion in der Ἐφημερὶς ἀρχαιολογ. 3 (1886) 238 Anm. 1 schon auf einen Byzantiner als Autor hingewiesen.

[3] Zur Apologie des Apollonios, Jahrbb. f. prot. Theol. 11 (1885) 144—153.

[4] Die pseudo-justinische „Rede an die Griechen", Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1896, 627—646.

der „Rede" ist, die noch in vorkonstantinische Zeit fällt und deren Verfasser ein Grieche war, dessen Name, Ambrosius, sich übrigens in der Überschrift des Syrischen noch erhalten hat. Der syrische Text wäre also nicht eine Übersetzung der ursprünglichen Schrift[1]. Die Abfassungszeit der letzteren setzt Harnack zwischen 180—240 mit Rücksicht auf ihren rhetorisch-philosophischen Schwung, den Mangel eschatologischer Hoffnungen einer- und der Zeit ihrer Bearbeitung anderseits. Da die Stimmung des Verfassers mit derjenigen des Clemens von Alexandrien so nahe verwandt ist, so darf ich wohl die Vermutung hinzufügen, dafs Alexandrien als der Entstehungsort dieser schönen Apologie gelten darf.

7. Eusebius erwähnt auch eine Schrift Περὶ μοναρχίας, und eine solche liegt in den Sammlungen justinischer Schriften des cod. Paris. 1450 a. 1364 vor und stand auch in der verbrannten Strafsburger Handschrift. Elter[2] ist dafür eingetreten, dafs diese Schrift wirklich die von Eusebius gemeinte ist und dafs sie um 180 unter Justins Namen gefälscht wurde, während anderseits gegen die Identität geltend gemacht wird, dafs in der vorliegenden Schrift die biblische Beweisführung fehlt, welche Eusebius neben den Beweisen aus den Werken der Griechen darin wahrgenommen hatte. Gegenüber der herrschenden Ansicht von ihrer Unechtheit findet Harnack[3] keine wirklich durchschlagende Gründe gegen ihre Abfassung durch Justin, noch dagegen, dafs sie noch in das vorirenäische Zeitalter gehöre. Positive Gründe für beides hat er aber nicht vorgelegt. Der in dem Corpus apologetarum des Erzbischofs Arethas (cod. Paris. 451) Justin beigelegte Brief an Zenas und Serenus ist sicher unecht und stammt nicht aus dem

[1] Nach einer freundlichen Mitteilung des Herrn Dr. Baumstark, z. Z. in Rom, treffen jedoch die Voraussetzungen Harnacks bezüglich des syrischen Textes nicht zu.

[2] De gnomologiorum graecorum historia atque origine part. 6, Index scholarum von Bonn für das S.-Sem. 1894, 203—206. Vgl. auch die früheren Teile.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 512.

2. Jahrhundert[1]. Wendland[2] hat seine Ansicht, daſs der Briefschreiber direkt aus Musonius geschöpft habe, zurückgenommen[3]; die Berührung mit Musonius ist daher durch Clemens von Alexandrien vermittelt und somit der Brief höchstens aus dem 3. Jahrhundert. Nun hat aber P. Batiffol[4] den Verfasser desselben in dem novatianischen Bischofe Sisinnius von Konstantinopel finden wollen, der ihn um 400 geschrieben hätte, um gegen Johannes Chrysostomus Stimmung zu machen. Die Hypothese ist in bestechender Weise entwickelt und hat wenigstens den Vorteil, daſs die Eigenart dieses interessanten und feinsinnigen Briefes richtig hervorgehoben wurde.

8. Die Cohortatio ad gentiles (Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας) gilt allgemein für unecht. Draeseke[5] hat den Nachweis versucht, daſs sie Apollinarius von Laodicea zugehöre, aber ohne allseitigen Anklang zu finden[6]. Trotzdem hat J. R. Asmus[7] die Hypothese wieder aufgegriffen und zu erweisen gesucht, daſs Apollinarius diese Streitschrift gegen das in Julians Briefsammlung stehende Edikt gerichtet habe, welches mit dem bekannten Schuledikt vom 7. Juni 362 sehr nahe verwandt ist. Letzteres ist wiederum von A. Puech[8] in Abrede gestellt worden, der die Schrift zwischen 260—300 entstehen läſst.

---

[1] Harnack a. a. O. 508 Anm. 2.

[2] Quaestiones Musonianae, Berlin 1886, 45—48; vgl. Harnack a. a. O. 1, 113 f.

[3] Nach brieflicher Mitteilung an G. Krüger, Nachträge 18.

[4] Notes d'ancienne littérature chrétienne. L'auteur véritable de l'Épistula ad Zenam et Serenum, Rev. biblique 5 (1896) 114—122.

[5] Der Verfasser des fälschlich Justinus beigelegten Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας, Ztschr. f. Kirchengesch. 7 (1885) 257—302; Apollinarios v. Laodicea, Texte u. Unt. 7, 3—4 (1892) 83—99.

[6] Vgl. z. B. Jülicher in den Göttinger Gel. Anzeigen 1893, 82—85

[7] Ist die pseudo-justinische Cohortatio ad Graecos eine Streitschrift gegen Julian, Ztschr. f. wiss. Theol. 38 (1895) 115—155; Ein Bindeglied zu der pseudo-justinischen Cohortatio ad Graecos und Julians Polemik gegen die Galiläer (Dion. Chrys. or. XII), a. a. O. 40 (1897) 268—284. — Draeseke, Wochenschr. f. klass. Philol. 1896, 153—155 stimmte ihm bei.

[8] Sur le λόγος παραινετικός (Cohortatio ad Graecos) attribué à Justin. Mélanges Henri Weil, Paris 1898, 395—406.

Im Gegensatze zu den Genannten kam W. Widmann[1] zur Überzeugung von der Echtheit der Cohortatio, die er in einer längeren Untersuchung mit sehr beachtenswerten Gründen verteidigen wird.

Draeseke[2] wollte auch in der pseudo-justinischen Ἔκθεσις περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in ihrer kürzeren Rezension eine Schrift des Apollinarius von Laodicea erblicken. Gegen diese Hypothese, die manches Ansprechende enthielt, richtete sich Funk[3] und zerstörte die Grundlage der Beweisführung Dräsekes, indem er die längere Rezension der Ekthesis als die ursprüngliche nachwies. Da nun in dieser die Nestorianer und Monophysiten bekämpft werden, so kann sie nicht früher als in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts angesetzt werden. In der Erklärung Draesekes[4], dafs er sich an der Untersuchung nicht weiter beteiligen werde, liegt wohl eine indirekte Anerkennung der Richtigkeit der Resultate Funks. Die Apollinariusfrage bedarf dringend einer endgültigen Lösung, und es ist sehr zu begrüfsen, dafs die Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften sie als Preisaufgabe für das Jahr 1899 ausgeschrieben hat. Eine Prüfung der Forschungen von Caspari und Draeseke hat übrigens A. Spasskij[5] schon vorgenommen, der sowohl die Ἔκθεσις als die Cohortatio Apollinarius abspricht, letztere aber in dessen Zeit verlegt.

Die pseudo-justinische längere Sammlung von Quaestiones et responsiones ad orthodoxos endlich hat A. Pa-

[1] Gütige Mitteilung des Herrn Verfassers, der mir einen Einblick in seine gründliche Abhandlung gewährt hat.

[2] Vgl. I, 129 f.; hinzuzufügen: Zu des Apollinarios von Laodicea Schrift über die Dreieinigkeit, Jahrbb. f. prot. Theol. 10 (1884) 326—341; Zur Zeitfolge der dogm. Schriften des Apollinarios v. Laod., a. a. O. 13 (1887) 659—687; Apollinarios v. Laod., Texte u. Unt. 7, 3—4 (1892) 158—182.

[3] Die pseudo-justinische Expositio rectae fidei, Theol. Qu.-Schr. 78 (1896) 116—147, 224—250; wiederholt in den Kirchengesch. Abhandl. u. Unt. 2 (1899) 253—291.

[4] Ztschr. f. wiss. Theol. 39 (1896) 441.

[5] Apollinaris v. Laod., Sergiev Posad 1895, XII u. 465 S. (russ.). Vgl. die Besprechung von N. Bonwetsch, Byzant. Ztschr. 6 (1897) 175—177.

padopulos Kerameus[1] auf die Autorität des cod. Metoch. s. sepulcri 273 saec. 10 in Konstantinopel unter dem Namen Theodorets von Cyrrhus neu herausgegeben. Ich habe anderswo die Gründe entwickelt, welche die Autorschaft Theodorets so gut wie ausschliefsen, zugleich aber auch die Notwendigkeit einer zusammenfassenden Untersuchung der Litteraturgattung der Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις betont[2]. Sehr ansprechend ist der Hinweis Harnacks[3] auf die Streitunterredung Justins mit Crescens, die Justin selbst (Apol. II, 3) als ἐρωτήσεις und ἀποκρίσεις bezeichnet; daraus erklärt sich, dafs man später eine solche Sammlung für justinisch ansah. Es ist ein Parallelfall zu den falschen Identifizierungen anderer Schriften mit einigen von denen, die Eusebius in seinem Kataloge der justinischen Schriften erwähnt hatte.

9. Die zweite Serie von Untersuchungen, die Justin gewidmet wurden, bezieht sich auf sein Verhältnis zur Heiligen Schrift, besonders zur Evangelienlitteratur, und zur griechischen Philosophie, und auf seine Theologie.

Die extreme Auffassung von L. Paul[4], dafs Justin keines unserer synoptischen, überhaupt keines unserer kanonischen Evangelien gekannt habe, ist allgemein zurückgewiesen worden und steht in Widerspruch mit den sichersten Resultaten der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft. Th. Zahns[5] Untersuchung stellt das andere Extrem dar. Er führt alle Evangeliencitate Justins auf unsere kanonischen Evangelien zurück und erklärt die Abweichungen von dem heutigen Texte nicht blofs durch die Gedächtnisabirrungen Justins, sondern auch durch bewufste Umgestaltungen, welche Justins Zwecke erforderten, endlich durch die abweichende Gestalt der von ihm benutzten Handschriften. Nach Zahn kannte Justin nicht blofs die von ihm meist benutzten synoptischen Evangelien, sondern

[1] Θεοδωρήτου ἐπισκ. πολ. Κύρρου πρὸς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἐρωτήσεις . . . ἀποκρίσεις, Petersburg 1895, XIII u. 175 S.

[2] Byzant. Ztschr. 7 (1897) 609—611.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 278 Anm. 1.

[4] Die Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Ein Nachweis aus Justinus Martyr, Leipzig 1887, 50 S.

[5] Gesch. des neut. Kanons 1, 2 (1889) 463—585.

auch das Johannesevangelium, die Apokalypse, fast alle Briefe des hl. Paulus, wahrscheinlich den 1. Petrus- und den Jakobusbrief, den Hebräerbrief und endlich die Apostelgeschichte. Die Frage, ob Justin auch das Petrusevangelium benutzt habe, wurde schon erörtert (vgl. oben S. 133). Nach Zahn haben W. Bousset[1] und A. Baldus[2] die Evangeliencitate Justins nochmals untersucht. Beide gelangen zu dem Resultate, dafs Justin neben den drei Synoptikern eine aufserkanonische Quelle benutzt habe (gegen Th. Zahn). Bousset hält es für wahrscheinlich, dafs diese Quelle „jene Sammlung von Herrenreden sei, die unserem Matthäus und Lukas vorgelegen hat" (S. 114), und erwartet eine weitere Förderung des Problems von einer Untersuchung sämtlicher Evangeliencitate in denjenigen Schriften, die darin mit Justin übereinstimmen. Seine Lösung betrachtet er also selbst nicht als eine abschliefsende. Baldus, der Bousset nicht ganz gerecht wird, begnügt sich mit der Bemerkung, dafs diese weitere Vorlage nicht allzusehr von unsern Synoptikern abwich; er hat die Frage überhaupt nicht wesentlich gefördert. Bousset hat auch die alttestamentlichen Citate Justins untersucht und dabei über Hilgenfeld hinaus die spätere Überarbeitung derselben nach der Lucianischen Septuaginta-Rezension festgestellt.

10. Die Bestimmung des Verhältnisses Justins zur Philosophie ist für die Dogmengeschichte von grofser Wichtigkeit; denn damit ist auch der Charakter seiner Theologie als Ganzes bestimmt. Dafs Justin von der griechischen Philosophie abhängig ist, unterliegt keinem Zweifel; das Mafs dieser Abhängigkeit und ihr Einflufs auf Justins Theologie ist aber noch immer Gegenstand der Kontroverse. E. de Faye[3]

[1] Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik von neuem untersucht, Göttingen 1891, 127 S.

[2] Das Verhältnis Justins des Märtyrers zu unsern synoptischen Evangelien; ein Beitrag zur Textgeschichte der neutestamentlichen Schriften, Münster 1895, 100 S. (Die ersten 35 Seiten erschienen als Inauguraldissertation).

[3] De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr, Bibl. de l'école des hautes études. Sciences religieuses 7 (1896) 169—187.

hat gezeigt, dafs Justin sich einigemal unmittelbar an Platos Timäus anlehnt in Bezug auf die Erklärung des Ursprunges der Welt und einige Bestimmungen seines Gottesbegriffes; er giebt indes zu, dafs man diesen Anklängen an den Platonismus andere Stellen entgegenhalten könne, die spezifisch christlich seien, und verwirft ausdrücklich die extremen Auffassungen von Aubé (1875) und v. Engelhardts (1878). Diese objektive Betrachtungsweise vermifst man bei Clemen [1], der Justin zum Schöpfer eines stoisch-christlichen Eudämonismus macht, worin auch für die Gegenwart die einzige rettende Form des Christentums zu erblicken sei.

Gegen Clemen wandte sich W. Flemming [2] in einer speziellen Untersuchung der Stellung Justins zur Frage „nach der Notwendigkeit und Beschaffenheit der Erlösung und nach der Art und Weise des Heilserwerbs". Er bekämpft insbesondere den einseitigen Intellektualismus und nackten Moralismus, den Clemen bei Justin finden wollte, und gelangt zu dem Resultate, dafs die philosophischen Elemente bei Justin das Untergeordnete seien, das Christentum vielmehr in erster Linie stehe, wenn auch zugegeben werden müsse, dafs ihm noch manches zur völligen Wertschätzung des Christentums fehlte. Mit Recht macht Flemming auch geltend, dafs aus den echten Fragmenten auf einen tiefer christlichen Charakter der Theologie in den leider verloren gegangenen Schriften, in denen Justin sich an Christen wandte, geschlossen werden dürfe.

Von einem allgemeineren Gesichtspunkte ausgehend, hatte G. T. Purves [3] es einige Jahre vorher versucht, das Zeugnis Justins über das älteste Christentum festzustellen. Seine Darstellung ist von der Grundanschauung beherrscht, das nach-

[1] Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie; Studien und Vorarbeiten, Leipzig 1890, VIII u. 158 S.

[2] Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers, Leipzig 1893, IV u. 76 S.

[3] The testimony of Justin Martyr to early Christianity, New York 1889, IX u. 302 S.

apostolische Christentum sei nicht durch Vermengung mit dem Heidentum entstanden, wohl aber durch dasselbe innerlich modifiziert worden. Diese Modifizierung zeige sich besonders bei dem gesetzlichen Zuge der Heilslehre Justins, die auf hellenistische Einflüsse zurückgehe. Purves hat jedoch den religiösen Charakter der justinischen Gesetzlichkeit übersehen und urgiert überhaupt die Einflüsse des Heidentums auf Justin in einer Weise, die sehr stark an v. Engelhardt erinnert, obgleich er die extremen Anschauungen des letzteren verwirft. Die Abhandlung von G. Boucaud[1] geht an allen diesen Fragen schweigend vorüber, ist rein populär-wissenschaftlich und bietet nichts Neues.

11. Die frühere Darstellung der Theologie Justins von J. Sprinzl[2] hatte sich hingegen gerade die Bekämpfung v. Engelhardts zur Aufgabe gestellt und damit ein richtiges Verständnis für die Wichtigkeit jener Fragen an den Tag gelegt. Mit Recht stellte er zuerst den theologischen Standpunkt Justins dar vor der Betrachtung des materiellen Inhaltes seiner Lehre. Diese läfst allerdings manches zu wünschen übrig, insbesondere die Würdigung der justinischen Logoslehre. Ohne selbständigen Wert und überdies ohne ausreichende Grundlage sind die Ausführungen von O. Crämer[3] über den christlichen Gemeinglauben um 150 nach Justins Apologien. Es ist allerdings richtig, wenn man „den Glauben einer bestimmten Zeit aus der sie umgebenden Welt“ zu verstehen sucht; aber dieser Versuch mufs auf einer weiteren Grundlage aufgebaut werden, als es hier der Fall ist. Die oberflächlichste Betrachtung der Apologie sollte doch zur Ein-

[1] Un philosophe chrétien au second siècle, St. Justin et sa première apologie, L'Univers catholique N. S. 31 (1899) 77—102; auch separat Lyon 1899, 30 S.

[2] Die Theologie des hl. Justinus des Martyrs. Eine dogmengeschichtliche Studie, Theologisch-prakt. Qu.-Schr. 37 (1884) 16—21, 283—292, 533—540, 778—787; 38 (1885) 17—25, 266—272.

[3] Die Grundzüge des christlichen Gemeinglaubens um das Jahr 150 nach den Apologien Justins des Märtyrers dargestellt, Ztschr. f. wiss. Theol. 39 (1896) 217—251.

sicht genügen, daſs der volle Glaubensinhalt der weiteren christlichen Kreise nicht danach bemessen werden kann. Noch eher läſst sich danach das christliche Leben schildern, wie das J. Wolny[1] gethan hat, der zugleich eine Würdigung der christlichen Lehre Justins nach Schwane und Sprinzl giebt.

Das wichtigste Kapitel der Theologie Justins, die Logoslehre, wurde von L. Paul[2] untersucht. Er behauptet, daſs die Logoslehre Justins von dem Johannesevangelium unabhängig, wenn auch ihm „benachbart“ sei. Beide sollen gleichzeitig sein und beide „das litterarische Gesamteigentum ihrer Zeit verarbeiten, zunächst und hauptsächlich das Alte Testament und dann die synoptischen Berichte in eigentümlicher Mischung mit dem gesamten geistig-religiösen Besitzstand ihrer Zeit“! Wenn Paul noch hinzugefügt, daſs alle kanonischen Evangelien in die schriftstellerische Periode Justins fallen, so wird ersichtlich, wie antiquiert seine Ausführungen jetzt schon sind. Richtiger, wenn auch zum Teil miſsverständlich, ist sein Gesamturteil über die Logoslehre Justins selbst: „Sie schlieſst nach mannigfachen Schwankungen mit der vollen Hypostase der zweiten Person ab und stellt die Anfänge für die Bestimmungen auf, die zur Bildung der dritten Hypostase hinführen.“

In diesen Zusammenhang gehört auch die Studie von Fr. Bosse[3] über Justins Präexistenzbegriff auf Grund des Dialoges mit Tryphon, worin zuerst der Ausdruck προϋπάρχειν von Christus gebraucht wird. In der Behandlung der Präexistenz Christi als theologischen Problems erblickt Bosse das bleibende Verdienst Justins, der dadurch das göttliche Dasein Christi vor seiner geschichtlichen Erscheinung als Mensch verstanden habe. Diesen Begriff habe Justin schon

[1] Das christliche Leben nach dem hl. Justin dem Märtyrer. 33. Jahresber. d. Leopoldstädt. Kommunal-Gymnas., Wien 1897, 3—28.

[2] Über die Logoslehre bei Justinus Martyr, Jahrbb. f. prot Theol. 12 (1886) 661—690; 16 (1890) 550—578; 17 (1891) 124—148.

[3] Der präexistente Christus des Justinus Martyr, eine Episode aus der Geschichte des christologischen Dogmas, Greifswald 1891, 56 S.

vorgefunden, den Beweis für die Präexistenz jedoch aus den alttestamentlichen Theophanien sich konstruiert, die er zu Christophanien umdeutete. Der präexistente Christus aber sei der Logos. Die Untersuchung von Bosse leidet an manchen Unklarheiten. Bezüglich der Lehre Justins von dem Hl. Geiste bekennt er sich auch zur Ansicht von L. Paul, dafs Justin theologisch den Unterschied zwischen dem Sohne und dem Geiste nicht zu begründen vermochte, obgleich er letzteren neben Vater und Sohn um des Bekenntnisses willen aufrecht erhielt. Die einschlägige Studie von J. A. Cramer[1] ist mir nicht zugänglich.

12. Eine kleine Kontroverse dogmatischen Inhalts hat endlich A. Harnack[2] hervorgerufen durch seine Behauptung, die eucharistischen Elemente seien nach Justin höchst wahrscheinlich Brot und — Wasser. Unerhört wäre dies nicht; denn es ist bekannt, dafs die Feier der Eucharistie mit Wasser ohne Wein in einigen häretischen Kreisen des christlichen Altertums bezeugt ist, und Harnack konnte durch mehrere Momente sich dazu veranlafst sehen, neben dem Martyrium Pionii und dem 63. Briefe Cyprians, in Justin einen entscheidenden Zeugen für diese Abweichung auch in der katholischen Kirche zu erblicken. Dennoch ist seine These allgemein, insbesondere von L. Duchesne[3], C. Weyman[4], Th. Zahn[5], Funk[6], A. Jülicher[7], E. Grafe[8] u. a., abgelehnt

[1] Was leert Justin aangaaende het persoonlik bestaan van den heiligen Geest, Theol. Studiën 1893, 17—35, 138 ff.

[2] Brod und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin, Texte u. Unt. 7, 2 (1891) 115—144.

[3] Bullet. critique 1891, 281—283. [4] Hist. Jahrb. 12 (1891) 645 f.

[5] Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche, Neue kirchl. Ztschr. 3 (1892) 261—292; auch separat, Erlangen 1892, 32 S.

[6] Die Abendmahlselemente bei Justin, Theol. Qu.-Schr. 74 (1892) 643—659; verbessert und erweitert in Kirchengesch. Abhandl. u. Unt. 1 (1897) 278—292.

[7] Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, Theol. Abhandl., C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892, 215—250.

[8] Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier, Ztschr. f. Theol. u. Kirche 5 (1895) 101—138.

worden, wie ich glaube, mit Recht, obgleich Harnack[1] sie gegen Zahn nochmals verteidigt hat. Harnacks Argumente, die sich auf neun verschiedene Stellen des Dialoges und der 1. Apologie, sowie auf die bekannte Schilderung der eucharistischen Feier stützen, sind von den Genannten zur Genüge widerlegt worden. Noch mehr als diese Widerlegung bestimmt mich zur Ablehnung der Harnackschen Ansicht die Erwägung, dafs Justin weder das Wasser noch den Wein als eucharistische Materie besonders hervorhebt, somit die Frage: ob Wasser oder Wein, für ihn gar nicht bestand. Daraus darf man schliefsen, dafs er von seiner Kenntnis des bestehenden kirchlichen Usus heraus sprach, ohne näher über die eucharistischen Elemente zu reflektieren. Nun wurde die Apologie in Rom geschrieben, und die darin beschriebene Liturgie ist die römische. Dafs aber in Rom jemals Wasser statt des Weines bei der Eucharistie gebraucht worden wäre, ist zum mindesten eine vollständig in der Luft hängende Behauptung, die zudem in Widerspruch steht mit allem, was wir positiv von der ältesten römischen Liturgie wissen. Harnack hat es nicht unterlassen, auf den Wert seiner Feststellungen für die ursprüngliche Bedeutung des Abendmahles hinzuweisen. Seine Auffassung gipfelt in dem Satze: Die Stiftung des Herrn ist ursprünglich so verstanden worden, dafs ihr Segen nicht in gesetzlicher Weise an Brot und Wein haftet, sondern an dem Essen und Trinken, d. h. an der einfachen Mahlzeit, und dafs Christus nichts anderes beabsichtigte, als das leibliche Essen und Trinken zu einem geistlichen Essen und Trinken für die Seinigen umzuwandeln. Ich kenne kaum eine andere Schrift Harnacks, in welcher es ihm so verführerisch gelungen wäre, die Texte und die Thatsachen das sagen zu lassen, was seinen persönlichen Anschauungen entspricht, und das Postulat seiner Vernunft, um das christliche Abendmahl überhaupt ertragen zu können, in die Konstatierung des ältesten Verständnisses der Christen von dem

[1] Theol. Litt.-Ztg. 1892, 373—378.

Abendmahle umzuwandeln. Leider ist er aber nicht allein das Opfer einer Täuschung, die bei dem klaren historischen Gesamtblick, über den er verfügt, geradezu ein psychologisches Rätsel darstellt.

§ 14. Tatian.

1. Die Ausgabe der Apologie Tatians von E. Schwartz[1] beruht auf drei Handschriften (codd. Marcian. 343 saec. 11, Mutin. III D 7 saec. 12, Paris. 174 saec. 12), die Harnack als Abschriften des Arethascodex (Paris. 451) nachgewiesen hat. Die übrigen Handschriften gehen alle auf die genannten, besonders auf den Paris. 174 zurück. Schwartz wollte diesen ihren Ursprung sowie ihre Wertlosigkeit eigens nachweisen; die von ihm angekündigte Abhandlung ist aber noch nicht erschienen. Für die Stellen der Apologie, welche Eusebius in seine Hist. eccl. und in die Praepar. evangel. aufnahm, zog er mehrere Handschriften heran. Das hauptsächlichste innere Emendationsmittel gewann er durch die Wahrnehmung, dafs Tatian sich ein strenges Gesetz daraus gemacht hatte, den Hiatus zu vermeiden. Zur Wiederherstellung vieler verdorbenen Stellen mufste er bei der Dürftigkeit der handschriftlichen Grundlage zu Konjekturen greifen, wobei R. Münzel und U. v. Wilamowitz-Moellendorff ihm beistanden; in der Vorrede der Ausgabe nimmt er aber schon selbst eine Reihe dieser Konjekturen zurück, um sie durch bessere zu ersetzen. Dabei macht er mit Recht auf die geringe philologische Förderung des Textes aufmerksam, im Unterschiede von den Schriftwerken der klassischen Zeit, bei denen jeder Herausgeber so viele frühere Emendationsversuche vorfindet, dafs er schon durch den Vergleich derselben vielfach auf die richtige Spur geleitet wird; Brauchbares habe er nur bei Gesner, dem Veranstalter der Editio princeps (1546), und A. Nauck vorgefunden. Am Schlusse des Textes sind die Arethasscholien (von O. v. Gebhardt), Fragmente aus Tatians verlorenen Schriften und die wichtigsten Zeugnisse späterer

[1] Tatiani oratio ad Graecos recensuit E. Schw., Texte u. Unt. 4, 1 (1888) X u. 105 S.

Schriftsteller[1] hinzugefügt. Besonders wertvoll sind die Indices (S. 56—105), denen Schwartz zugleich sein Material zur Erklärung des Textes einverleibte. Hierher gehören auch Harnacks[2] Übersetzung der Apologie, die Abhandlung von A. Kalkmann[3] über die Nachrichten Tatians von griechischen Kunstwerken (in den Kap. 33—35), die Untersuchung von M. Kremmer[4] über die Quellen seines Kataloges der Erfindungen, die sehr unzuverlässig seien, und die guten Bemerkungen von B. Ponschab[5] über Text, Plan, Inhalt und Disposition der Rede. Ein erklärender Kommentar zum Ganzen ist noch zu schreiben. Eine treffliche Vorarbeit dazu lieferte jüngst R. C. Kukula[6], der den schon von Gallandi ausgesprochenen Gedanken aufgriff, dafs Tatians Rede die Programmschrift bei der Eröffnung seiner Schule darstelle, und diese für das Verständnis der sogen. Apologie sehr wichtige Charakteristik meines Erachtens als zutreffend erwies. Auf Grund der gewonnenen Erkenntnis unterzog er teils die bisherige Interpretation, teils die handschriftliche Überlieferung einer Reihe von schwierigen Stellen einer erneuten Prüfung, wobei er sich besonders mit der Übersetzung von Harnack und der Ausgabe von Schwartz auseinandersetzt. Seine Schlufsbemerkungen über die nächste und wichtigste Aufgabe, nun auch die schriftstellerischen Individualitäten der christlichgriechischen Autoren im engen Zusammenhang mit der ge-

---

[1] Vgl. dazu A. Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 485—496.

[2] Tatians Rede an die Griechen, übersetzt und eingeleitet, Giefsen 1884, 54 S. 4° (Festschrift der Universität Giefsen).

[3] Tatians Nachrichten über Kunstwerke, Rhein. Mus. 42 (1887) 489—524 (sie seien wertlos, weil erdichtet).

[4] De catalogis heurematum, Leipzig 1890, 8—16.

[5] Tatians Rede an die Griechen, Beilage z. Jahresber. des human. Gymnasiums Metten für 1894/95, 45 S.

[6] Tatians sogen. Apologie. Exegetisch-chronologische Studie, Leipzig 1900, 64 S. In einer weiteren Studie: „Altersbeweis“ und „Künstlerkatalog“ in Tatians Rede an die Griechen, Wien 1900, 28 S. (Progr.), legt der Verf. eine eigene Rezension der Kap. 31—41 der Rede vor, giebt eine treffliche Erklärung ihres logischen Zusammenhangs und bekämpft mit Erfolg A. Kalkmann.

samten Kulturgeschichte ihrer Zeit und Vorzeit zu erforschen, finden meinen vollen Beifall und decken sich zum Teil mit meinen in der Einleitung formulierten Forderungen für die Zukunft.

2. Der Beitrag zur Theologie Tatians von W. Steuer[1] ist nicht bedeutend und zeigt die Mängel einer Erstlingsschrift in der oberflächlichen Bestimmung des Verhältnisses des Christentums zur jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, wonach er auch jenes in seiner Ausprägung bei Tatian als ein Kompromiſs zwischen alttestamentlichen und stoisch-platonischen Gedanken auffaſst. Wertvoller als diese Darstellung der Gottes- und Logoslehre Tatians ohne Selbständigkeit und ohne neue Resultate wäre eine gründliche Untersuchung der Anthropologie Tatians gewesen, die Harnack[2] als der stoischen entgegengesetzt und der „gnostischen" verwandt charakterisiert hat. Gegen Steuer hat B. Ponschab in seinen (zu kurzen) Schluſsbemerkungen über Tatians Lehre (S. 38—44) Stellung genommen. Er betont ganz richtig, daſs Tatian überall von Motiven ausgeht, die der Kirchenlehre entnommen sind, in der spekulativen Durchführung aber sich zum Teil von seinen mitgebrachten stoischen Begriffen, zum Teil von dem Gnosticismus Marcions leiten läſst. Tatian nimmt als Theologe unter den Apologeten eine Sonderstellung ein, deren charakteristische Eigentümlichkeiten noch nicht genügend herausgetrieben wurden.

3. Die Abfassungszeit der Oratio Tatians, die sicher nicht in Rom, vielleicht in Griechenland verfaſst resp. gehalten wurde, rückt Harnack[3] gegen Funk[4] in die nächste Nähe der Apologie Justins (nicht später als ca. 155). Seine

[1] Die Gottes- und Logoslehre des Tatian mit ihren Berührungen in der griechischen Philosophie, Leipzig 1893, 113 S. (36 Seiten der Schrift erschienen als Inaugural-Dissertation, Jena 1892.) Vgl. G. Krüger in der Theol. Litt.-Ztg. 1893, 399 f.

[2] Lehrbuch der Dogmengeschichte 1³ (1894) 473 Anm. 4.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 284—289.

[4] Zur Chronologie Tatians, Theol. Qu.-Schr. 65 (1883) 219—233; mit Zusätzen gegen Harnack wiederholt in den Kirchengesch. Abhandl. u. Unt. 2 (1899) 142—152.

Bekehrung in Rom, die Bekanntschaft mit Justin, die Anfeindung durch Crescenz, die Abreise von Rom und die Abfassung der Oratio als Rechtfertigung seines Übertrittes fallen nach ihm sehr nahe zusammen. Gegen G. Krüger stellt er aber die Benutzung der Apologie Justins durch Tatian in Abrede, und Krüger[1] hat seine frühere Behauptung als „zu kühn" zurückgenommen. Funk hält gegen Harnack an seiner Datierung (163—167) fest, die sich besonders auf die Annahme stützt, dafs sowohl Justin als Crescenz, die von Tatian (c. 18 u. 19) erwähnt werden, bereits tot waren, als die Apologie geschrieben wurde. Gegen Harnack erklärte sich auch Kukula, der auf Grund der Übereinstimmung der Zeugnisse von Irenäus, Eusebius und Epiphanius mit eigenen Äufserungen Tatians sowie der von Ponschab hervorgehobenen deutlichen Spuren seiner Häresie in der Rede diese selbst nicht früher als um 172—173 verfafst und gesprochen sein läfst etwa in Edessa oder in Antiochien bei der Eröffnung seiner häretischen Schule. Eine Notiz von E. Preuschen[2] führt den Beweis, dafs eine Stelle des armenischen Schriftstellers Gregor Magistros aus dem 11. Jahrhundert über die Erfindung der Künste und Wissenschaften sich allerdings mit der Apologie Tatians berührt, dafs aber die Kenntnis der Apologie selbst nicht daraus geschlossen werden kann.

4. Zahlreiche Untersuchungen wurden Tatians Diatessaron gewidmet. Der beste Zeuge für diese verlorene Evangelienharmonie ist noch immer der Kommentar Ephräms zu derselben, der uns bekanntlich nur in armenischer Übersetzung vorliegt (vgl. I, 92). Nach P. de Lagarde[3] sollte das syrische Original desselben 1891 aufgefunden worden sein; inzwischen ist aber nichts davon verlautet. Hingegen ist es J. R. Harris[4] gelungen, eine Reihe von Stellen und Aus-

[1] Gesch. der altchr. Litt. 73. Dagegen vgl. s. Nachträge 19.

[2] Zu Tatian, Ztschr. f. Kirchengesch. 13 (1892) 555—557.

[3] Nachr. der Götting. Ges. der Wiss. 1891, 153.

[4] Fragments of the commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron, London 1895, VII u. 101 S.

drücken des Kommentares und des ihm zu Grunde liegenden Diatessarontextes in syrischer Sprache aus den Schriften der späteren syrischen Schrifterklärer Ishodad, Moses Bar-Kepha, Bar-Salibi und Bar-Hebräus vom 9.—13. Jahrhundert zu gewinnen, deren Bedeutung Th. Zahn[1] ins richtige Licht stellte. Gleichzeitig mit Harris hat auch H. Goussen[2] auf die Diatessaronfragmente in dem Kommentar von Ishodad zum Neuen Testamente auf Grund des cod. Berol. Sachau 311 hingewiesen. A. Robinson hat die lateinische Übersetzung des armenischen Textes nach den armenischen Handschriften revidiert, und auf Grund dieser Revision hat J. H. Hill[3] die in dem Kommentar Ephräms vorliegenden Fragmente des Diatessaron ins Englische übersetzt. Diese englische Übersetzung ist daher der lateinischen vorzuziehen.

Grofse Hoffnungen hatte man auf die Publikation der von P. Ciasca in dem cod. Vatic. arab. 14 wahrgenommenen arabischen Evangelienharmonie (vgl. I, 94) gesetzt. P. de Lagarde[4] begann die Veröffentlichung nach einer Abschrift der vatikanischen Handschrift, kam aber über die ersten Stücke nicht hinaus. Bald nachher erschien die vollständige Ausgabe der arabischen Evangelienharmonie, von P. Ciasca[5] selbst besorgt, vornehmlich nach einer andern, von dem Kopten Halim Dos Galî geschenkten arabischen Handschrift aus dem 14. Jahrhundert, die sich jetzt in der Bibliothek der

[1] Neue Quellenforschungen zum Diatessaron, Theol. Litt.-Bl. 1896, 1—4, 17—20.

[2] Studia theologica 1. Apocalypsis S. Ioannis apostoli versio sahidica. Accedunt pauca fragmenta genuina diatessaronica, Leipzig 1895, 62—67.

[3] A dissertation on the Gospel Commentary of Ephraem the Syrian, Edinburg 1896.

[4] Kleine Mitteilungen, Nachr. der Götting. Ges. der Wiss. 1886. 150—158.

[5] Tatiani Evangeliorum harmoniae, arabice nunc primum ex duplici codice ed. et translatione latina donavit P. A. Ciasca, Rom 1888. XVI, 108 (latein. Übersetzung) u. 211 S. (arab. Text) 4⁰. — Vgl. S. Bäumer. Tatians Diatessaron, seine bisherige Litteratur und die Rekonstruktion des Textes nach einer neuentdeckten Handschrift, Litt. Hdw. 1889, 153 bis 160.

Propaganda in Rom befindet. Dieser arabische Text ist nach dem Zeugnisse der Handschrift übersetzt von dem bekannten nestorianischen Schriftsteller Abulfaradsch († 1043) aus einem syrischen Exemplar, das von Isa ben Alî Almotattabbeb, dem Schüler des berühmtesten Schriftstellers der Nestorianer, Honain ben Ishac († 873), im 9. Jahrhundert geschrieben worden war. P. Ciasca[1] glaubte nun in dieser Übersetzung[2] eine treue Wiedergabe des ursprünglichen Textes des Diatessarons erblicken zu dürfen und fand zunächst bei J. P. P. Martin[3], Th. Zahn[4], Hemphill[5] und E. Salvatori[6] eine zu weit gehende Zustimmung, während A. Harnack[7] sich ablehnend verhielt. Nachdem J. R. Harris[8] den Wert der einzelnen Texteszeugen zu bestimmen versucht hatte, erbrachte E. Sellin[9] alsbald den Beweis, dafs die syrische Vorlage des arabischen Textes bereits eine katholische Überarbeitung des Diatessarons darstelle, die im 5.—6. Jahrhundert zu dem Zwecke veranstaltet wurde, um dessen Text dem der Peschitta möglichst anzunähern, so dafs aus dem arabischen Texte nur einzelne Beiträge zur Rekonstruktion des ursprünglichen tatianischen

[1] Vgl. auch A. Ciasca, De Tatiani Diatessaron arabica versione, 2., verb. Ausgabe, Rom 1888. In der Einleitung zur Ausgabe des arabischen Textes steht nichts wesentlich Neues.

[2] Von dem arabischen Texte erschienen zwei Übersetzungen: J. H. Hill, The earliest life of Christ ever compiled from the four Gospels, being „the Diatessaron of Tatian“, Edinburg 1894, 376 S. (nach Ciascas lateinischer Übersetzung); die zweite von H. W. Hogg (in Ante-Nicene Christian Library. Additional volume, ed. by A. Menzies, Edinburg 1897) ist nach den arabischen Hss angefertigt und daher vorzuziehen.

[3] Le Διὰ τεσσάρων de Tatien, Rev. d. quest. hist. 44 (1888) 5—50.

[4] Gesch. des neut. Kanons 1, 1, 393—396.

[5] The Diatessaron of Tatian, London 1888.

[6] Il Diatessaron di Taziano, Florenz 1889, 14 S.

[7] Das neue Testament um das Jahr 200, Freiburg 1889, 100—103.

[8] The Diatessaron of Tatian: a preliminary study, London 1890, VII u. 68 S. mit 2 Tafeln.

[9] Der Text des von A. Ciasca (Rom 1888) herausgegebenen arabischen Diatessarons untersucht, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons u. der altchr. Litt. 4 (1891) 225—246.

Diatessarons zu gewinnen sind. Th. Zahn[1] kam auf die Frage zurück und präzisierte seine Stellung dahin, dafs der arabische Text nur geringe Überreste des ursprünglichen Wortlautes des Diatessarons biete, dafs er aber ein im ganzen zuverlässiger Führer bei der Wiederherstellung der Folge und der Komposition bis ins einzelne sei wegen seiner Übereinstimmung mit dem lateinischen Diatessaron des Codex Fuldensis. Seitdem ruht diese Kontroverse[2]. Auf jeden Fall sind die Hoffnungen, die man auf den arabischen Text gesetzt hatte, nicht in Erfüllung gegangen; wahren Wert besitzt er nur für die Kenntnis der ursprünglichen Komposition des Diatessarons, und auch die Tragweite seines hierauf bezüglichen Zeugnisses ist umstritten. Das Diatessaron ist auch in die Erforschung des von Agnes Smith Lewis 1893 entdeckten Codex Syrus Sinaiticus wiederholt hineingezogen worden, aber ohne sichere Resultate. Ich erwähne nur, dafs C. Holzhey[3] das Diatessaron von dem Syrus Sinaiticus abhängig macht und die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis zwischen dem Diatessaron und dem Syrus Curetonianus unentschieden läfst, während Th. Zahn[4], Bardenhewer[5] und E. Nestle[6] der Ansicht huldigen, beide Syrer seien voneinander unabhängige Rezensionen der ältesten syrischen Evangelienübersetzung, die aber Spuren der Benutzung des Diatessarons aufweisen.

Die Frage hängt übrigens mit der weiteren nach der Ursprache des Diatessarons Tatians zusammen. Das Fest-

[1] A. a. O. 2, 2, 530—556; 538 ff. giebt er die Supplemente zu seiner früheren Rekonstruktion des Diatessarons (1881; vgl. I, 92).

[2] Der Aufsatz von P. Flournoy, The Diatessaron of Tatian and its evidential value, The Presbyt. Quart. 1898, 170—186, ist mir unzugänglich.

[3] Der neuentdeckte Codex syrus sinaiticus untersucht, München 1896, IV, 59 u. 89 S.

[4] Die syrische Evangelienübersetzung vom Sinai, Theol Litt.-Bl. 1895, 1—5, 17—21, 25—30.

[5] Der neuentdeckte syrische Evangelientext, Litt. Rdschau 1895, 193 bis 200.

[6] Theol. Litt.-Ztg. 1896, 318.

halten Harnacks an der griechischen Ursprache, das er früher ausführlich begründet hat (vgl. I, 93), ist doch zu beachten, besonders nachdem er jetzt Zahn darin zustimmt, daſs das Diatessaron erst nach dem Abfall Tatians von der Kirche (im Jahre 172) und seiner Rückkehr in die Heimat verfaſst worden sei, und er auch den häretischen Charakter desselben zuläſst[1]. Daſs J. R. Harris[2] nochmals die Frage aufwirft, ob Tatian der wahre Autor des Diatessarons sei, scheint mir einen Rückschritt zu bedeuten. Nur anzeigen will ich endlich die Arbeiten von G. F. Moore[3], M. Maher[4], J. R. Harris[5], C. Taylor[6], E. de Faye[7], W. R. Cassels[8], die sich auf die Bedeutung des Diatessarons für die Schriftkritik beziehen, sowie die Untersuchungen von Th. Zahn[9], J. A. Robinson[10] und V. E. Mourek[11] über die spätere Geschichte und die Nachbildungen des Diatessarons im Abendlande.

[1] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 287—289.

[2] The Contemp. Review 1895, 271 ff. — Ein weiterer Aufsatz von J. R. Harris, The diatessaron in Christian. Lit. 1895 Sept., 268—276, ist mir unzugänglich, sowie der anonyme Aufsatz in The Church Quarterly Review 1891, 339—361.

[3] Tatians Diatessaron and the analys. of the Pentateuch, Journal of the society for bibl. litterat. 9 (1890) 201—215.

[4] Recent evidence for the authenticity of the Gospels: Tatians Diatessaron, London 1893, 84 S.

[5] Tatian and the date of the fourth Gospel, The Contemp. Review 1893, 800—810.

[6] S. Mark in the Diatessaron, The classical Review 8 (1894) 9 f.

[7] Les évangiles réduits à un texte unique au second siècle, Rev. de théol. et d. quest. relig. 3 (1894) 154—157.

[8] The Diatessaron of Tatian, The nineteenth Century 37 (1895) 665 bis 681; The Thinker 1895, 388 f.

[9] Zur Geschichte von Tatians Diatessaron im Abendland, Neue kirchl. Ztschr. 5 (1894) 85—120, bespricht zwei ungedruckte Evangelienharmonien, eine lateinische (cod. Monac. lat. 10025) und eine deutsche (cod. Monac. germ. 532).

[10] Tatians Diatessaron and a dutch harmony, The Academy 45 (1894) 249 f.

[11] Zur Syntax des althochdeutschen Tatian, Sitzungsber. d. kgl. böhm. Ges. d. Wiss. 1894 Nr. 11, 28 S.; Nr. 13, 51 S.; Über den Gebrauch der Casus im althochdeutschen Tatian, a. a. O. 1895 Nr. 23, 49 S.

§ 15. Athenagoras.

1. Harnack[1] hat seine Hypothese über die Identität der Bittschrift des Athenagoras mit der von Eusebius aufgeführten zweiten Apologie Justins (vgl. I, 86) fallen lassen; er hält aber daran fest, dafs die Adresse der Bittschrift ein ungelöstes Rätsel bietet, weil der Name des Verfassers fehlt und der Beiname der Kaiser (Ἀρμενιακοῖς) unerträglich ist, dafs die Stellung der Schrift über die Auferstehung unter den Werken Justins in dem justinischen Corpus des cod. Paris 450 zu denken giebt, und dafs die „zweite Apologie" des Justin bei Eusebius auch ein Rätsel ist. Diese Bedenken sind jedoch nicht so schwerwiegend. Harnack hat selbst die Hypothese ausgesprochen, dafs die Aufschrift und Adresse als Einheit zu fassen seien, so dafs der Name des Autors in der Adresse ursprünglich nicht gefehlt hätte. Diese Hypothese ist sehr ansprechend, insbesondere wegen des Ausdruckes πρεσβεία in der Aufschrift. Die Ersetzung von Ἀρμενιακοῖς durch Γερμανικοῖς, die Mommsen schon früher vorgenommen hat, ist paläographisch sehr begründet, und wie das Rätsel der zweiten Apologie Justins bei Eusebius gelöst werden kann, haben wir schon oben gesehen. Die Frage, ob die Überschriften und Unterschriften in dem Arethascodex von dem Schreiber Baanes oder von Arethas herrühren, ist auch nicht entscheidend, nachdem die Bittschrift des Athenagoras und seine Schrift über die Auferstehung in dem Citate von Methodius einen vorzüglichen Zeugen besitzen. Aus inneren Gründen ist allerdings die Identität des Verfassers beider Schriften nicht evident; sie wird jetzt allgemein angenommen, trotz einiger Schwierigkeiten, die sich aber sehr wohl lösen lassen, wie zuletzt A. Eberhard[2] gezeigt hat, der zugleich die geringe Beachtung der Apologie aus ihrem irenisch-panegyrischen Tone im Gegensatze zu dem polemischen Charakter der Apologie Justins erklärt.

---

[1] Gesch. der altchr. Litt. 1, 256—258; 2, 1, 317—319.

[2] Athenagoras. Nebst einem Exkurs über das Verhältnis der beiden Apologieen des hl. Justin zu einander, Augsburg 1895, 1—32.

2. Die Abfassung der Bittschrift setzt Harnack zwischen 177—180, die der Schrift über die Auferstehung nicht lange danach, da sie am Schlusse der ersteren Schrift schon angekündigt wird. Man kann aber mit Bardenhewer[1] das Jahr 177 als Abfassungszeit annehmen, da das römische Reich sich unter Marc Aurels Regierung nur Ende 176 bis Anfang 178 des tiefen Friedens erfreute, den Athenagoras für seine Zeit bezeugt, und Commodus den Titel Imperator, den ihm die Adresse beilegt, im November 176 erhielt. Die Studie von J. Mironositzkij[2] über Athenagoras ist mir nur durch die Inhaltsangabe von M. Speranskij[3] zugänglich. Seine Hypothese, dafs der Apologet Lehrer an der alexandrinischen Schule war, hängt vollständig in der Luft. Eher kann mit ihm angenommen werden, dafs Athenagoras aus Athen gebürtig war. Er schreibt ihm die Schrift über die Auferstehung unbedenklich zu und tritt für das Wort Ἀρμενιακοῖς im Titel der Apologie ein.

3. Von dem Herausgeber der Apologie Tatians, E. Schwartz[4], erhielten wir auch eine vorzügliche Ausgabe der beiden Schriften des Athenagoras. Sie beruht auf dem berühmten Arethascodex Paris. 451 a. 914, auf dem die ältesten der übrigen Handschriften, die codd. Mutin. III D 7 saec. 11, Paris. 174 saec. 12, wie Harnack schon früher gezeigt hatte, sowie der cod. Paris. 450 a. 1364 beruhen. Eine nähere Betrachtung des Arethascodex zeigte, dafs der Text der Bittschrift aus einer schlechten, sehr fehlerhaften Vorlage entnommen wurde, während der Text der Schrift über die Auferstehung so gut ist, dafs nur wenige Exemplare zwischen dem Urcodex und der Vorlage des Arethas angenommen werden können. Aus dieser Verschiedenheit darf

[1] Patrologie 105 f.

[2] Athenagoras, der Apologet des 2. Jahrh., Orthodoxer Gesellschafter 1892 Okt.—Nov. 217—251; 1893 Mai 36—54, Juli 267—307, Aug. 395 bis 412, Sept. 73—100, Okt. 143—181, Nov. 441—456, Dez. 511—542. (Russ.)

[3] Byz. Ztschr. 2 (1893) 347; 3 (1894) 205; 4 (1895) 191.

[4] Athenagorae libellus pro christianis, oratio de resurrectione cadaverum recensuit, Texte u. Unt. 4, 2 (1891) XXX u. 143 S.

man wohl folgern, dafs beide Texte aus zwei verschiedenen Handschriften gewonnen wurden. Dafs aber Arethas für die Korrekturen, die er am Texte seines Schreibers Baanes vornahm, nicht etwa eine zweite Handschrift der beiden Werke benutzte, hat E. Schwartz sicher nachgewiesen. Im Unterschiede von der Ausgabe Tatians hat der Herausgeber in seiner Vorrede gleich alle übrigen Handschriften des Athenagoras aufgezählt und gezeigt, dafs sie alle aus den drei genannten ersten Abschriften des Arethascodex stammen bis auf fünf, die auf eine vierte, verlorene Abschrift des letzteren zurückgehen. Um den kritischen Apparat zu entlasten, hat Schwartz die hauptsächlichsten Varianten aus den drei Abschriften des Arethascodex und eine Auswahl aus den übrigen Handschriften in der Vorrede S. XI—XXIX zusammengestellt. Sehr ausführlich und wertvoll sind auch hier die umfangreichen Indices (S. 80—143).

4. Bei dem geringen eigentlich theologischen Inhalt der beiden Schriften und dem Mangel spekulativer Ausführungen über die Logoslehre erklärt sich die geringe Beachtung derselben in der dogmengeschichtlichen Forschung. Zu nennen sind nur die zwei Inauguraldissertationen von P. Logothetes[1] und J. Lehmann[2]. Die kurze Skizze von Logothetes ist ohne selbständigen Wert. Lehmann giebt eine ausführliche und gute Analyse des Inhaltes der Schrift über die Auferstehung, ohne die Frage von weiteren Gesichtspunkten aus zu behandeln. Das Ganze bedeutet daher auch keinen Fortschritt. Die Athenagoras gewidmeten kürzeren Ausführungen von G. Scheurer[3] sind in mancher Beziehung lehrreicher. Die Schrift von L. Arnould[4] kenne ich nur dem Titel nach.

§ 16. Theophilus von Antiochien.

1. Der Widerspruch Harnacks gegen Zahns Versuch, in den von de la Bigne (1576) edierten Allegoriarum in 4 evan-

---

[1] Ἡ θεολογία τοῦ Ἀθηναγόρου, Leipzig 1893, 39 S.

[2] Die Auferstehungslehre des Athenagoras, Leipzig 1890, 83 S.

[3] Das Auferstehungsdogma in der vornicänischen Zeit, Würzburg 1896, 26—43. [4] De apologia Athenagorae, Paris 1898, XXV u. 150 S.

gelia II. 4 den von Hieronymus bezeugten Evangelienkommentar des Theophilus nachzuweisen (vgl. I, 90 f.), veranlafste letzteren[1] zu einer Entgegnung, die man wegen ihres persönlich gehässigen Tones im Interesse einer objektiv geführten Polemik entschieden verurteilen mufs. Man kann es Harnack[2] nicht verdenken, dafs er gegen die „auf 80 Seiten zusammengehäuften Bosheiten“ eine geharnischte Erklärung abgab. Zahn hat darauf nicht geantwortet noch die Drohung verwirklicht, „die Mittel und die Leistungen, durch welche dieser Rezensent von Profession (!) so grofs geworden ist, einer öffentlichen und gründlichen Prüfung zu unterziehen“. Sachlich hat Zahn seine Position selbst dahin abändern müssen, dafs der fragliche Evangelienkommentar erst nach der Mitte des 5. Jahrhunderts seine gegenwärtige Gestalt erhalten habe, und zwar durch die beinahe unveränderte Aufnahme von zehn Stücken aus Eucherius. Auch der Möglichkeit, dafs gleichzeitig noch andere Stücke interpoliert worden sind, hat er sich nicht verschliefsen können. Damit ist aber die ursprüngliche Position unhaltbar geworden, und Zahn hat auf keiner Seite Unterstützung gefunden. Nur A. Hauck[3] hat festhalten wollen, dafs der Grundstock des lateinischen Kommentars allerdings nicht auf Theophilus zurückgehe, da er Bekanntschaft mit Irenäus zeige, wohl aber mit dem von Hieronymus gemeinten Evangelienkommentar wesentlich identisch und um 200 entstanden sei. Sein Verfasser hiefs auch Theophilus und wurde von Hieronymus mit dem antiochenischen Bischof verwechselt. Gegen diese vermittelnde Ansicht nahm aber W. Bornemann[4] Stellung und schlofs sich Harnacks These mit einigen Abweichungen an, während Zahn[5]

[1] Nachträge zu Theophilus, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons u. der altchr. Litt. 3 (1884) 198—277. [2] Theol. Litt.-Ztg. 1884, 321 f.

[3] Zur Theophilusfrage, Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 5 (1884) 561—568.

[4] Zur Theophilusfrage, Ztschr. f. Kirchengesch. 10 (1889) 169—252 Die Entstehungszeit begrenzt er zwischen 450—700.

[5] Card. Pitras neueste Beiträge zur vornicän. Kirchenlitteratur, Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 6 (1885) 37—39.

selbst zugestand, dafs er durch Haucks Ausführungen in seiner ursprünglichen Sicherheit erschüttert sei. Die Abhandlung von W. Sanday[1], welche die Kontroverse zusammenfafste, brachte kein neues Moment bei; es hätte sich aber jedenfalls gelohnt, die zwei von Kardinal Pitra nachgewiesenen Handschriften des lateinischen Kommentars (codd. Vatic. Palat. 287 saec. 9 u. Carnot. 85) in die Debatte hereinzuziehen. Der Hinweis von Harnack[2] auf Claudianus Mamertus, den Presbyter von Vienne († um 475), als den mutmafslichen Autor der lateinischen Kompilation, ist nicht näher verfolgt worden. Die stilistischen Berührungen zwischen ihm und dem Prolog des falschen Theophilus sind dieser Hypothese sehr günstig und laden zu weiteren Forschungen im Bereiche der südgallischen Schriftsteller des 5. und 6. Jahrhunderts ein.

2. Wir besitzen also nur noch eine Schrift des Theophilus, die drei Bücher ad Autolycum. Ja es wurde von C. Erbes[3] sogar der Versuch gemacht, ihm auch diese zu rauben: diese drei Bücher seien von einem etwas jüngeren Zeitgenossen und Landsmanne des antiochenischen Theophilus, dem Hippolyt von Rom seine Schrift über Christus und den Antichrist gewidmet habe. Die Beweisführung von Erbes hebt allerdings einige bestechende Momente hervor; als Ganzes ist sie aber ungenügend, und sein Vorschlag wurde allgemein abgewiesen. Auf die Bücher ad Autolycum beziehen sich nur noch eine textkritische Bemerkung von A. B. Cook[4] und die Ausführungen von A. Elter[5] über das in ihnen benutzte Gnomologium.

[1] A commentary on the Gospels attributed to Theophilus of Antiochia, Studia biblica 1 (1885) 89—101.

[2] Der falsche Theophilus und Claudianus Mamertus, Theol. Litt.-Ztg. 1886, 404 f.

[3] Die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theophilus von Antiochien, Jahrbb. f. prot. Theol. 14 (1888) 617—632.

[4] Theophilus ad Autolycum II, 7, The classical Review 8 (1894) 246—248 (ἐν μορφῇ γυμνάδι, statt ἐν μορφῇ πρύμνιδι).

[5] De gnomologiorum graecorum historia atque origine part. 3, 131—138; part. 4, 139—148, Universitätsschriften von Bonn 1893.

Th. Zahn[1] hat die Hypothese aufgestellt, dafs die in dem pseudo-origenistischen Dialog De recta in Deum fide benutzte antimarcionistische Schrift mit der durch Eusebius (H. E. IV, 24) bezeugten Schrift des Theophilus gegen Marcion identisch sei. Beweisen läfst sich das nicht.

Harnack[2] hat als Glied seiner Polemik gegen Zahns Auffassung von der Bildung des neutestamentlichen Kanons den aus Ad Autol. II, 22 genommenen Beweis für die Existenz einer bestimmten, deutlich umschriebenen Gruppe von inspirierten Schriften angegriffen mit der Behauptung, Theophilus meine an der betreffenden Stelle nicht neutestamentliche Schriften, sondern neutestamentliche Propheten. Der Wortlaut ist Harnacks Auffassung günstig. Er behauptet des weiteren, dafs Theophilus nur das Alte Testament als Gotteswort betrachtete; die Evangelien seien nur „pneumatophorisch“, während die Briefe gar keine kanonische Instanz bilden.

3. Die Abfassungszeit der Schriften des Theophilus läfst sich nach Harnack[3] nicht näher festlegen als in die ersten Jahre des Kaisers Commodus, zwischen 181—189, da 190/91 schon Serapion als sein zweiter Nachfolger Bischof von Antiochien war. Hingewiesen sei auch auf Harnacks[4] zusammenfassende Bemerkungen über das Bekanntsein der Schriften des Theophilus im Abendlande (bei Irenäus, Minucius Felix, Tertullian, Novatian, sicher erst bei Lactantius).

4. Von O. Grofs[5] erhielten wir endlich zwei Beiträge zur Theologie des Theophilus. Sein Gottesbegriff sei platonisch, und darum gelinge es ihm nicht, den Dualismus ganz zu überwinden; doch sei der Platonismus des Theophilus gemildert durch die vorwiegend dem Alten Testamente ent-

[1] Die Dialoge des „Adamantius“ mit den Gnostikern, Ztschr. f. Kirchengesch. 9 (1888) 232—234; Gesch. des neut. Kanons 2, 2 (1892) 420—426

[2] Theophilus von Antiochien und das Neue Testament, Ztschr. f. Kirchengesch. 11 (1890) 1—21.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 319 f. [4] A. a. O. 1, 502.

[5] Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochien, Chemnitz 1896, 34 S. 4°; Die Weltentstehungs-Lehre des Theophilus von Antiochien. Leipzig 1895, 75 S. Vgl. dazu A. Aall, Der Logos 2 (1899) 309—324.

nommenen Aussagen von der Schöpfung, Erhaltung und Rettung der Welt durch Gott, von seinem Erbarmen und seiner Liebe. Mit Recht wird auch zur Erklärung des philosophischen Charakters der Gotteslehre des Theophilus auf dessen Absicht hingewiesen, vornehmlich solche Aussprüche der Heiligen Schrift zu verwerten, mit welchen die dem zu bekehrenden Autolycus bekannten philosophischen Gedanken verwandt waren. Grofs wird aber Theophilus nicht ganz gerecht, wenn er behauptet, dieser kenne keine Trinität, und darum die Ausdrücke λόγος, ἀρχή, σοφία und πνεῦμα ἅγιον als Bezeichnungen für göttliche Mittelwesen auffafst. Die Eigenart der philosophischen Spekulationen des Theophilus hat allerdings Grofs kräftig herausgetrieben. Wenn diese auf Petavius den Eindruck des Häretischen gemacht haben, so ist es sicher auf der andern Seite verfehlt, aus ihnen die entwickelte kirchliche Logoslehre herauszulesen. Gerade bei Theophilus offenbart sich die altchristliche Geistesarbeit in ihrem vielfach unzulänglichen Bemühen, die Gedankenfülle der Offenbarung in menschliche Begriffe zu giefsen. Ihm wie den übrigen Apologeten kann man nur gerecht werden, wenn man den objektiven Inhalt ihres Glaubens scharf unterscheidet von ihren Versuchen, diesen Inhalt auf dem Wege philosophischer Spekulation sich und andern verständlich zu machen. Diese Versuche mufsten notwendig ein zeitgeschichtliches Gepräge annehmen vermöge der Abhängigkeit aller menschlichen Erkenntnis von den allgemeinen Verhältnissen der Zeit, in der sie geschieht, und den speziellen Anlagen der nach ihr ringenden Persönlichkeit.

§ 17. Miltiades, der Brief an Diognet und Hermias.

1. Die Schriften des Miltiades und des Bischofs Apollinaris von Hierapolis, die man noch zur Epoche der griechischen Apologeten rechnen kann, sind verloren. Was wir über ihre Schriftstellerei wissen, hat Harnack[1] am voll-

[1] Gesch. der altchr. Litt. 1, 255 f., 243—246. Von Apollinaris citiert der Verfasser zwei kurze Stellen aus der Schrift Περὶ τοῦ πάσχα, deren Echtheit jetzt allgemein anerkannt wird.

ständigsten zusammengestellt. Auch die Lebenszeit beider hat er annähernd festgestellt[1]: Miltiades schrieb zwischen 161—169, Apollinaris im Jahre 172 seine Apologie und starb um 180. Wie nun früher D. Völter den Versuch gemacht hatte, eine der Schriften des Apollinaris nachzuweisen (vgl. I, 83f.), so suchte R. Seeberg[2] die Hypothese zu begründen, dafs die Apologie des Miltiades in der syrisch erhaltenen pseudo-melitonischen Apologie vorliege. Diese Vermutung stützt sich positiv nur auf die Möglichkeit, dafs der Syrer Melito statt Miltiades schrieb; die übrigen Erwägungen Seebergs sind rein negativ. Für das Wahrscheinlichmachen einer Annahme genügt es aber nicht, dafs sich nichts Stichhaltiges gegen sie vorbringen läfst. Da wir nun von der Apologie des Miltiades inhaltlich gar nichts wissen, so verlohnt es sich auch nicht, eine solche Hypothese aufzustellen. Sie ist von Harnack[3] abgewiesen worden, während G. Krüger[4] ihr eine gewisse Möglichkeit zuerkannte.

2. Die Auffindung der Apologie des Aristides hat G. Krüger[5] dazu veranlafst, die Hypothese von Doulcet und Kihn über Aristides als Verfasser des Briefes an Diognet (vgl. I, 66f.) wieder aufzugreifen, und Kihn[6] hat seine früheren Argumente zu verstärken gesucht. Die Hypothese ist sehr ansprechend, und ich selbst habe früher ihre Wahrscheinlichkeit verfochten[7]. Ich machte aber auch auf die entgegenstehenden Bedenken aufmerksam und mufs gestehen, dafs die Erörterungen von R. Seeberg[8], denen Har-

[1] A. a. O. 2, 1, 358—362.

[2] Die Apologie des Aristides, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 5 (1893) 238 ff. Anm.

[3] A. a. O. 2, 1, 362. [4] Gesch. der altchr. Litt. 80.

[5] Aristides als Verfasser des Briefes an Diognet, Ztschr. f. wiss. Theol. 37 (1894) 206—223.

[6] Les découvertes récentes dans la patristique des deux premiers siècles, Compte rendu du 3ème Congrès scientifique des catholiques 2 (Brüssel 1895) 188—190.

[7] Die wiedergefundene Apologie des Aristides, Litt. Hdw. 1892, 52. Vgl. auch I, 67.

[8] Die Apologie des Aristides, a. a. O. 240—243.

nack[1] sich anschliefst, es mir sehr gewagt erscheinen lassen, von der unleugbaren Verwandtschaft beider Schriftstücke auf ihre Gleichzeitigkeit zu schliefsen, da jene aus der Benutzung der Apologie durch den Brief erklärt werden kann und diese durch merkliche Unterschiede im Ton und in der ganzen Situation ausgeschlossen zu sein scheint. Krüger[2] hat übrigens seine Hypothese fallen lassen.

Bezüglich der Entstehungszeit des Briefes ist eine Einigung insofern erzielt, als der von Overbeck (1875) behauptete nachkonstantinische Ursprung desselben von niemand mehr festgehalten wird. Bardenhewer[3], Kihn und Krüger halten an dem 2. Jahrhundert fest, während Harnack[4], dem Batiffol[5] beipflichtet, für das 3. Jahrhundert, frühestens für das irenäische Zeitalter sich entschieden. Beiderseits werden innere Gründe geltend gemacht, die eine sichere Zustimmung nicht erzwingen können. Vom Gesichtspunkte der Benutzung der Apologie des Aristides liegt es näher, das 3. Jahrhundert als Abfassungszeit anzunehmen. Gegen Kihn wird nun auch allgemein angenommen, dafs die zwei letzten Kapitel ein fremdes und späteres Anhängsel sind. Harnack[6] vermutet seinen Ursprung im Kreise des Methodius von Olympos. Die Bemerkungen von W. Meyer[7] über den rhythmischen Charakter derselben sind dem von Kihn konstruierten Zusammenhange jedenfalls sehr ungünstig, noch mehr als die stilistischen Abweichungen von den zehn ersten Kapiteln. Rätselhaft bleibt mir allerdings auch jetzt noch insbesondere der Umstand, dafs dieses Bruchstück aus einer halbpoetischen Homilie keinen andern handschriftlichen Zeugen besitzt als gerade die einzige Handschrift, welche den Brief an Diognet vor dem Unter-

[1] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 514 f.
[2] Nachträge 20. [3] Patrologie 82.
[4] A. a. O. 514 f.
[5] La littérature grecque 94.
[6] A. a. O. 1, 758; 2, 1, 515.
[7] Anfang und Ursprung der latein. und griech. rhythmischen Dichtung, Abh. d. bayr. Akad. 17, 2 (1885) 378.

gange bewahrt hat. Ist es wahrscheinlich, dafs dieses Schicksal reiner Zufall ist?[1]

3. Ein noch ungelöstes Rätsel stellt des Philosophen Hermias „Verspottung der nichtchristlichen Philosophen" dar. Das Schriftchen ist weder im Altertum noch im Mittelalter je citiert worden; seine handschriftliche Bezeugung geht aber mit dem cod. Patmens. 202[2] bis ins 10. Jahrhundert zurück. Zu den von Harnack[3] aufgezählten übrigen zwölf Handschriften sind noch drei hinzuzufügen, der cod. 2937 der Bibliothek des Pilar in Saragossa, der cod. 40 der Palastbibliothek von Madrid, und der cod. Braid. A D XV 9 (Brera in Mailand), alle drei erst aus dem 16. Jahrhundert. Die Zeitbestimmungen gehen weit auseinander. Bardenhewer[4] vertritt noch die alte Ansicht, dafs die Schrift am Ende des 2. oder am Anfange des 3. Jahrhunderts entstanden sei, hat aber die Abhängigkeit von der pseudo-justinischen Cohortatio nicht in Betracht gezogen. Krüger[5] macht für das 2. Jahrhundert den negativen Grund geltend, dafs die Schrift in einem späteren Jahrhundert, auch im 4. oder im 6., wofür Harnack sich aussprach, nicht verständlicher werde. Dagegen hat J. Draeseke[6] geltend gemacht, dafs Hermias die pseudo-justinische Cohortatio ad Graecos, die Apollinaris von Laodicea zugehöre, benutzt habe, was von G. F. Menzel und H. Diels schon früher behauptet worden war.

Jüngst hat P. Wendland[7] die interessante Bemerkung gemacht, dafs die Schrift des Hermias mit dem Dialog „Theo-

[1] Von dem Briefe erschienen zwei deutsche Übersetzungen: R. Bendixen, Der Brief an Diognet, Beweis des Glaubens 1884, 201—211; W. Heinzelmann, Der Brief an Diognet, die Perle des christlichen Altertums, übersetzt und gewürdigt, Erfurt 1896, 32 S. — Die Abhandl. von J. M. S. Baljon, De brief aan Diognetus, Theol. Studiën 1900, 28—45 ist mir unzugänglich.

[2] Sakkelion, Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη, Athen 1890, 113.

[3] A. a. O. 1, 782 f. [4] Patrologie 113.

[5] Gesch. der altchr. Litt. 86.

[6] Wochenschr. f. klass. Philol. 1896, 155.

[7] Theol. Litt.-Ztg. 1899, 180.

phrastus" des Aeneas von Gaza verwandt sei, und die Hypothese aufgestellt, Hermias könnte identisch sein mit dem Rhetor desselben Namens, an den Procopius von Gaza seinen 129. Brief geschrieben hat. In diesem Falle würde die Schrift in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts fallen und Harnacks Altersbestimmung sich bestätigen. Die Identität ist aber nicht positiv erweisbar, und die berührte Verwandtschaft erklärt sich auch, wenn Aeneas die Schrift des Hermias benutzt resp. gelesen hat.

Dritter Abschnitt.

Die ältesten griechischen Polemiker.[1]

§ 18. Hegesippus.

1. Die Nachrichten über diesen Schriftsteller, den Eusebius unter den Gegnern der Gnostiker an erster Stelle nennt, hat Harnack[2] gesammelt. Ich füge hinzu, dafs auch Symeon Metaphrastes[3] (10. Jahrhundert) in seinem Leben des hl. Jakobus auf das 5. Buch der Hypomnemata des Hegesippus hinweist, wohl aber nur nach einer älteren Vorlage, die selbst nicht unabhängig von Eusebius sein wird. Diese Vorlage ist die von A. Papadopulos Kerameus[4] edierte Schrift des Andreas von Kreta, der Hegesippus und die Hypotyposen des Clemens

[1] Von mehreren Schriftstellern dieser Gruppe ist gar nichts oder nur sehr weniges erhalten, von Agrippa Castor, Rhodon, Musanus, Philippus von Gortyna, Modestus. Vgl. über sie A. Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 114 f. und an andern Stellen unter den betreff. Namen. — Über Rhodon vgl. auch unten § 21, über den angeblichen Maximus, den Eusebius an das Ende des 2. Jahrhunderts setzt, s. § 26. — In dem „Praedestinatus" wird ein Zachäus, Bischof von Cäsarea, unter den Antignostikern erwähnt. J. M. Mercati, Zachaeus Caesareensis, Theol. Qu.-Schr. 78 (1896) 287—289, hat unter diesem Namen in dem cod. Ambros. Q. 74 saec. 10 ein Scholion vorgefunden, das jene Angabe bestätigt. Es ist darin die Rede von der Herkunft des Magiers Simon. Dieser Zachäus gehört wohl auch ins 2. Jahrhundert.

[2] Gesch. der altchr. Litt. 1, 483—485.

[3] Migne, Patrol. graeca 115, 200.

[4] Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμ. σταχυολ. 1 (1891) 1—14.

von Alexandrien nennt, und Haufsleiter[1] hat angenommen. dafs er aus diesen Quellen selbst noch geschöpft hat. Harnack[2] hat auch die Lebensdaten des Hegesippus festgestellt und gezeigt, dafs er bis zur Zeit des Papstes Anicet (154 bis 166/67) in Rom war, sein Werk unter dem Papste Eleutherus 173/75—188/90) nicht in Rom, sondern in seiner Heimat (Palästina resp. Syrien) schrieb, dafs Eusebius ihn mit Unrecht als kirchlichen Zeugen für die Zeit Hadrians verwertet, endlich dafs die Angabe des Chronicon paschale, Hegesippus sei im letzten Jahre Marc Aurels resp. im ersten des Commodus gestorben, keine Gewähr besitzt, da das Chronicon keine andere Quelle hatte als Eusebius.

2. Zu den Fragmenten, die uns Eusebius und Stephanus Gobarus (bei Photius, Bibl. 232) erhalten haben, sind die Notizen hinzugekommen, die C. de Boor[3] in dem cod. Barocc. 142 vorfand als Bestandteile einer kirchenhistorischen Epitome, worin de Boor die Kirchengeschichte des Philippus Sidetes benutzt wissen wollte. Nach Ph. Meyer[4], Th. Zahn[5] und E. Bratke[6] wäre allerdings der ganze Hegesippus noch im 16. und 17. Jahrhundert vorhanden gewesen. Diese Möglichkeit beruht aber auf der Überschätzung von Notizen, deren Zuverlässigkeit keine Wahrscheinlichkeit hat.

3. Das Werk des Hegesippus, das noch vielfach als die erste christliche Kirchengeschichte bezeichnet wird, war der Widerlegung des Gnosticismus gewidmet und verfolgte den Nachweis der „irrtumsfreien Überlieferung der apostolischen

[1] Analekten zur Gesch. der alt. Kirche 2. Zu den Akten des Jakobus, des Bruders des Herrn, Ztschr. f. Kirchengesch. 14 (1893) 73—76.

[2] A. a. O. 2, 1, 311—313.

[3] Neue Fragmente von Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes, Texte u. Unt. 5, 2 (1888) 165—184.

[4] Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 17. Jahrh., Ztschr. f. Kirchengesch. 11 (1890) 155—158.

[5] Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16. und im 17. Jahrh., Theol. Litt.-Bl. 1893, 495—497.

[6] Das Schicksal der Hss in Rodosto bei Konstantinopel, Theol. Litt.-Bl. 1894, 65—67.

Predigt in der einfachsten Form" (Euseb.). Das ist durch C. Weizsäcker[1] und noch mehr durch Fr. Overbeck[2] klar dargethan worden.

4. Ebenso kann die Frage, ob Hegesippus in seinen Denkwürdigkeiten einen Papstkatalog aufgestellt hat, als erledigt gelten, und zwar in negativem Sinne. Nachdem L. Duchesne[3] bemerkt hatte, dafs Hegesippus nicht blofs Kataloge von Häretikern, sondern auch Bischofslisten aufgestellt habe, um dadurch die absolute Kontinuität zwischen der apostolischen und der kirchlichen Lehrverkündigung seiner Zeit zu erweisen, suchte Lightfoot[4] in sehr scharfsinniger Weise darzuthun, dafs Hegesippus insbesondere eine Liste der römischen Bischöfe aufgestellt und in sein Werk aufgenommen habe, dafs diese Liste uns bei Epiphanius (Haer. 27, 6) erhalten sei, weil unter den τισὶν ὑπομνηματισμοῖς, auf die dieser sich stützt, eben Hegesipps ὑπομνήματα zu verstehen seien, dafs endlich Irenäus diese mit Amtszeiten versehene Liste benutzt habe. Diese für die ältesten Datierungen des christlichen Altertums hochbedeutsamen Aufstellungen wurden jedoch von A. C. McGiffert[5], Funk[6] und Harnack[7] bekämpft. Während aber Funk an der Anfertigung des ältesten Papstkatalogs durch Hegesippus festhielt und nur in Abrede stellte, dafs er bei Epiphanius, den

[1] Realencyklopädie f. prot. Theol. 5² (1879) 695—700; 7² (1899) 531—535.

[2] Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung, Basel 1892, 6—13, 17—22.

[3] Le liber Pontificalis 1, Paris 1886, S. I.

[4] J. B. Dunelm (= Lightfoot), The earliest Papal Catalogue (the Memoirs or Commentaries of Hegesippus in five books), The Academy 31 (1887) 362 f.; Lightfoot, The apostolic Fathers. Part 1, S. Clement of Rome 1, London 1890, 327—333.

[5] Theol. Litt.-Ztg. 1887, 435 f.

[6] Der Papstkatalog Hegesipps, Hist. Jahrb. 9 (1888) 674—677; Zum angeblichen Papstkatalog Hegesipps 11 (1890) 77—80. In der ersten Notiz sprach Funk Lightfoots Hypothese grofse Wahrscheinlichkeit zu; erst in der zweiten machte er Bedenken gegen sie geltend.

[7] Die ältesten christlichen Datierungen und die Anfänge einer bischöflichen Chronographie in Rom, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1892, 617—658; Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 180—188.

er von Irenäus abhängig sein läfst, wiederzufinden sei, geht Harnack weiter. Er sucht es wahrscheinlich zu machen, dafs Hegesippus überhaupt keinen Katalog der römischen Bischöfe anfertigte, ja dafs Hegesippus, selbst wenn er einen solchen Katalog angefertigt haben sollte, ihn wenigstens nicht in sein Werk aufnahm. Die Quelle des Epiphanius erblickt er sodann positiv in einer unter dem Papste Soter in Rom entstandenen Bischofsliste mit der Amtszeit bis auf Anicet, die er aus Epiphanius, Irenäus, Julius Africanus (Eusebius) und Hippolyt (Catal. Liberianus) rekonstruiert. In der ersten Aufstellung, die uns hier zunächst interessiert, dafs Hegesipp keinen Papstkatalog aufgestellt habe, stimme ich Harnack bei, obgleich Funk[1] ihm widersprochen hat, weil das Schweigen des Eusebius über eine solche Liste bei einem solchen Zeugen mir absolut unerklärlich erscheint. Mein Hauptgrund ist aber ein anderer. In der Stelle des Hegesippus (bei Euseb. H. E. IV, 22, 2) kommt es auf die Worte: Γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην an. Dafs die letzten Worte mit „machte ich ein Successionsverzeichnis" zu übersetzen seien, hätte man niemals behaupten sollen. Dafs hier ein Fehler vorliegt, haben diejenigen, denen diese sprachliche Ungeheuerlichkeit unannehmbar war, längst eingesehen; es geht auch daraus hervor, dafs Rufin, Nicephorus Kallistus und selbst Eusebius nichts damit anzufangen wufsten. Um die Stelle zu sanieren, hat man bisher nur das Wort διαδοχήν ins Auge gefafst und dasselbe durch διατριβήν oder, wie A. C. McGiffert es gethan, besser durch διαγωγήν zu ersetzen vorgeschlagen. Das Anstöfsige der Stelle liegt aber nicht in διαδοχήν, das absolut sicher ist, sondern in ἐποιησάμην, und dieses Anstöfsige verschwindet, wenn ἐποιησάμην durch ἐνοησάμην ersetzt wird. Für diese Konjektur spricht die paläographisch sehr naheliegende Erklärung der Entstehung des Fehlers, zumal in der Uncialschrift, noch mehr aber der vor-

[1] Zur Frage nach dem Papstkatalog Hegesipps, Kirchengesch. Abhandl. u. Unt. 1 (1897) 373—390. Die zwei Artikel in dem Hist. Jahrb. sind hier wiederholt und beträchtlich erweitert.

treffliche Sinn, den sie dem Texte Hegesipps giebt. Denn nunmehr spricht Hegesipp auch in Wirklichkeit von dem, was man nach seinem Berichte über seinen Aufenthalt in Korinth erwartet, nämlich von seinen Erlebnissen in Rom: er habe in Rom die Succession der Bischöfe geistig wahrgenommen und als richtig erkannt bis auf Anicet. Nun gewinnt auch der Zusatz über Eleutherus, den Diakon des Anicet, dessen Nachfolger Soter wurde, dem gerade jener Diakon wieder nachfolgte, einen guten Sinn: es handelt sich hier wirklich um die weitere Succession der römischen Bischöfe, aber nicht um die Fortsetzung eines Verzeichnisses von Successionen, sondern um die Fortsetzung der lebendigen Succession, in die Hegesipp in Rom Einsicht bekommen hat. Daran schliefsen sich dann die Schlufsworte, worin eine Aussage über die Succession niemals abgeleugnet wurde, auf das natürlichste an. Hegesipp formuliert das Schlufsergebnis, „dafs in jeder Succession und in jeder Stadt es so stehe, wie das Gesetz verkündet und die Propheten und der Herr“.

Im Interesse seiner Abhandlung über die „Brüder und Vettern Jesu“ hat sich Th. Zahn[1] jüngst eingehend über Hegesippus verbreitet. Er bringt zunächst die sicheren Fragmente seiner Schrift im Wortlaut zum Abdruck, zugleich mit einem ergiebigen textkritischen und sachlichen Kommentar. Für die soeben besprochene Stelle giebt er zu, dafs die Worte διαδοχὴν ἐποιησάμην überhaupt keinen Sinn ergeben; er nimmt aber auch blofs an dem ersten Worte Anstofs und will es durch διατριβήν oder δίαιταν ersetzt wissen. Auffallenderweise hält er auch jetzt noch daran fest, dafs das vollständige Werk des Hegesippus im 16. und 17. Jahrhundert mindestens noch in drei Bibliotheken vorhanden war, obgleich er nur bei Clemens von Alexandrien und Epiphanius Spuren davon für nachweisbar hält. Im ganzen bedeuten Zahns Ausführungen über diese Spuren sowie über die geschichtliche Stellung des

[1] Brüder und Vettern Jesu, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 6 (1900) 228–273.

Hegesippen keinen Fortschritt. Den Fund von C. de Boor erwähnt er gar nicht.

§ 19. Melito von Sardes.

1. Melito wird auch jetzt noch von Bardenhewer[1] und Krüger[2] zu den Apologeten gerechnet. Das empfiehlt sich schon mit Rücksicht auf seine umfangreiche Schriftstellerei nicht, in welcher seine Apologie an Marc Aurel nur eine Nummer bildet unter mehr als zwanzig. Leider ist keine einzige dieser Schriften vollständig erhalten; die meisten sind sogar spurlos verschwunden; aber schon aus den erhaltenen Fragmenten und aus den von Eusebius angegebenen Titeln der verlorenen läfst sich erkennen, dafs Melito in einer andern Luft lebt als die übrigen Apologeten, und dafs bei ihm das innere Verständnis des Christentums einen wesentlichen Fortschritt über die christliche Philosophie der Apologeten gemacht hat. P. Batiffol[3] hat ihn in einen richtigeren Zusammenhang gebracht als einen der ersten Kontroversisten. Eine Monographie über Melito zu schreiben, war ein sehr guter Gedanke; Krüger[4] hat aber gezeigt, dafs die Verwirklichung dieses Gedankens durch C. Thomas[5] keine glückliche war. Die litterarhistorischen Untersuchungen gehen über die Resultate Harnacks[6] in seiner Überlieferungsgeschichte der griechischen Apologeten (vgl. I, 98 f.) nicht hinaus; die von Thomas vorgeschlagene Chronologie entbehrt der genügenden Begründung und leidet an Selbstwidersprüchen. Was endlich über Melitos Theologie, über seine Stellung zum Christentum „altertümlichen Schlages“ und über seinen verflachten Paulinismus geredet wird, beruht auf einem unfertigen Studium der Dogmen-

[1] Patrologie 114 f. [2] Gesch. der altchr. Litt. 76—80.

[3] La littérature grecque 99—101.

[4] Theol. Litt.-Ztg. 1893, 568—571.

[5] Melito von Sardes, eine kirchengeschichtliche Studie, Osnabrück 1893, VII u. 145 S. Das vierte Kapitel dieser Schrift erschien als Göttinger Licentiatendissertation.

[6] Harnack hat sie in seiner Gesch. der altchr. Litt. 1, 246—255 zusammengestellt.

geschichten von Harnack und Loofs. Kurz, die Monographie hat unser Wissen über Melito nicht gefördert.

2. Über das Leben Melitos hat Harnack[1] nur wenige Daten ermitteln können. Der Anfang seiner schriftstellerischen Thätigkeit ist nicht bestimmbar; seine Apologie fällt in die Zeit zwischen 169—176/77, vorausgesetzt, dafs sie an Marc Aurel allein gerichtet ist, wie es nach Eusebius scheint; wenn nicht, so zwischen 160—180. Nur die zwei Bücher über das Passah lassen sich in das Jahr 167/68 datieren mit Rücksicht darauf, dafs Sergius Paulus[2], unter dessen Prokonsulat diese Bücher geschrieben wurden, im Jahre 168 zum zweitenmal Konsul wurde und innerhalb der Jahre 162—167 nur 166/67 Prokonsul von Asien geworden sein kann. Allerdings müssen auch einige Jahre vor 162 offen gelassen werden.

3. Das von Kardinal Pitra aufgefundene Fragment aus Melitos Schrift Περὶ λουτροῦ (vgl. I, 99) ist allgemein als echt anerkannt worden. Es besitzt übrigens einen zweiten handschriftlichen Zeugen in dem cod. Ambros. I 9 sup. a. 1142, den J. M. Mercati[3] aufgedeckt hat. Auch die Echtheit der zwei Melitofragmente des Anastasius Sinaita ist von Harnack[4] und Krüger[5] zugestanden worden, trotz der dagegen erhobenen sachlichen Bedenken, die aber wegfallen, wenn man den inneren Fortschritt des theologischen Denkens bei Melito beachtet. Von den 4 Fragmenten aus der Katene zum Oktateuch beanstandet Harnack[6] die letztere Hälfte des 1. und das 4., das wohl eher Eusebius von Emesa zugehört, unter dessen Namen es schon Pieper (1838) aufgefunden hat. Dann

[1] A. a. O. 2, 1, 358—360.

[2] So liest Harnack mit Rufin statt Servilius Paulus bei Eusebius (IV, 26, 3). Ebenso Zahn, Die Chronologie des Montanismus, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 5 (1893) 26 Anm., gegen G. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontan. Kampfes, Leipzig 1891, 84—88, der sich für Servilius Pudens entschied.

[3] Symbolae Melitonianae, Theol. Qu.-Schr. 76 (1894) 597—600. Mercati teilt auch die Varianten der neuen Hs mit.

[4] Gesch. der altchr. Litt. 1, 249 f.; 2, 1, 518.

[5] Gesch. der altchr. Litt. 79. [6] A. a. O. 1, 249.

wird aber auch das 3. zweifelhaft, da es mit dem 4. sich nahe berührt. Vielleicht bringt die fortschreitende Katenenforschung die Lösung dieser Schwierigkeiten. Es liegt übrigens nahe, diese Fragmente aus den von Eusebius bezeugten Ἐκλογαί Melitos herzuleiten, die Auszüge aus den Schriften des Alten Testamentes in 6 Büchern enthielten, und wo solche Scholien wohl am Platze waren. Batiffol[1] hat mit Unrecht in Abrede gestellt, dafs diese Ἐκλογαί von den übrigen Schriften, die Eusebius vorher erwähnt, verschieden seien. Jüngst hat Harnack[2] die Vermutung aufgestellt, dafs ein von Grenfell und Hunt[3] entdecktes altchristliches Fragment, worin von dem Geiste der Prophetie die Rede ist, aus der verlorenen Schrift Melitos Περὶ προφητείας stamme.

4. Aus syrischer, sehr komplizierter Überlieferung gewann W. Cureton (1855) 4 resp. 6 Fragmente, die J. M. Cotterill[4] als Teile einer syrisch und arabisch dem Bischofe Alexander von Alexandrien zugeschriebenen Homilie „über die Menschwerdung unseres Herrn und über die Seele und den Leib" nachwies. Damit schien ihre Unechtheit dargethan; G. Krüger[5] hat aber ihre Echtheit gerettet durch den Nachweis, dafs die offenbar nahe verwandten Fragmente Melito wirklich gehören und sehr wahrscheinlich aus seiner Schrift Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ εἰς τὸ πάθος stammen, die Hippolyt wahrscheinlich in seinem Traktat über das Passah benutzt und Alexander von Alexandrien zu einer Homilie verarbeitet hat. Diese Lösung

[1] A. a. O. 100.

[2] Über zwei von Grenfell und Hunt entdeckte und publizierte altchristl. Fragm., Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1898, 517—520.

[3] The Oxyrhynchus Papyri 1, London 1898, 8 f. — In einer früheren Publikation derselben Autoren: Greek Papyri, Series 2. New classical Fragments and other greek and latin papyri, Oxford 1897, 160—171 stehen auch kirchliche Dokumente, von denen aber keines in die vornicänische Zeit hinaufreicht.

[4] Modern Criticism and Clement's Epistles to Virgins . . . with Appendix containing newly found versions of fragments attributed to Melito, Edinburg 1884, 107—114.

[5] Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien, Ztschr. f. wiss. Theol. 31 (1888) 434—448.

wird besonders durch den Umstand unterstützt, dafs der von Anastasius Sinaita überlieferte Satz aus einer Schrift Εἰς τὸ πάθος in dem 4. syrischen Fragmente wiederkehrt. Da nun eine der syrischen Handschriften das 1. Fragment der von Eusebius erwähnten Schrift Melitos Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος zuweist, so lag es nahe, den Titel dieser Schrift durch den von Anastasius gebotenen zu vervollständigen. Auffallend ist es immerhin, dafs Anastasius die letzten Worte des Titels gewählt haben soll. Wenn man aber Krügers These leugnen will, mufs man etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen haben, und das stand C. Thomas nicht zur Verfügung. Gegen den Vorschlag von F. Kattenbusch [1], eines dieser Fragmente den Ἐκλογαί Melitos zuzuweisen, spricht der Charakter dieser Schrift, der, soweit wir ihn durch Eusebius kennen, derartige Ausführungen nicht zuläfst.

5. Der syrische cod. Mus. Brit. 14658 schreibt Melito eine Apologie zu, deren Unechtheit J. L. Jacobi schon 1856 nachgewiesen hat. Den Vorschlag von R. Seeberg, darin die Apologie des Miltiades zu erblicken, habe ich oben (S. 250) schon gewürdigt. Ansprechender ist die allerdings sehr unsicher vorgetragene Vermutung von Th. Nöldeke [2], dafs die Apologie ursprünglich in syrischer Sprache geschrieben wurde, da sie keinen Übersetzungscharakter an sich trägt; dafs sie aber ein absichtliches Pseudepigraphon wäre, hat er nicht nachgewiesen. Gegen R. Seeberg, der in dem angedeuteten Zusammenhang die pseudo-melitonische Apologie in die Zeit des Antoninus Pius verlegt hatte, ist endlich Harnack [3] für ihre Abfassung in der Zeit nach Septimius Severus, etwa in den Jahren des Caracalla, eingetreten, da nicht eine einzige sichere Spur von ihrer Entstehung im 2. Jahrhundert vorhanden sei und sie in ihrem Verhältnis zu den Apologien des 2. Jahrhunderts den Eindruck späteren Ursprunges bezw. litterarischer

[1] Das apostol. Symbol 2, Leipzig 1897, 299—303.

[2] Über die Apologie unter Melitos Namen in Curetons Spicilegium Syriacum, Jahrbb. f. prot. Theol. 13 (1887) 345 f.

[3] A. a. O. 2, 1, 522—524.

Abhängigkeit insbesondere von Justin eher als von Aristides mache. Auf jeden Fall darf man sie nicht als eine sichere Quelle für die Zeit vor Septimius Severus behandeln. Die Abhandlung von J. Lévy[1] ist mir leider nicht zugänglich geworden.

6. Die Kontroverse über die in lateinischer Überlieferung vorliegende Clavis Melitonis kam leider auch nach der Widerlegung ihrer Echtheit durch O. Rottmanner und L. Duchesne (vgl. I, 99 f.) nicht zur Ruhe. Der Widerspruch der Biographen des Kardinals Pitra, F. Cabrol[2] und Battandier[3], sowie der Umstand, dafs die alte These von der Echtheit der Clavis auch nach 1885 gedankenlos nachgeschrieben wurde, veranlafsten O. Rottmanner[4], ein letztes Wort darüber zu sprechen, wobei er eine sehr lehrreiche Übersicht über die ganze Kontroverse gab. Die Schwäche der Gegenargumente ist aber kein sicheres Unterpfand für die Hoffnung, dafs O. Rottmanner für Leute, die Partikularinteressen oder Bequemlichkeit der Liebe zur Wahrheit und ihrer Erforschung vorziehen, das „letzte Wort" gesprochen haben wird.

§ 20. Irenäus.

1. Um eine nähere Bestimmung der Chronologie des Irenäus haben sich Zahn[5] und Harnack[6] bemüht. In wichtigen Punkten gehen aber beide weit auseinander. Nach Zahn wäre Irenäus um 115, nach Harnack wahrscheinlich erst kurz vor 142, vielleicht schon zwischen 135—142, auf keinen Fall vor 130 geboren; der Unterschied beträgt also 15—27 Jahre.

[1] Nebo, Hadaran et Sérapis dans l'apologie du Pseudo-Méliton, Rev. d. l'hist. d. relig. 40 (1899) 370—373.

[2] Histoire du Cardinal Pitra, Paris 1893, 165—171.

[3] Le Cardinal J. B. Pitra, Paris 1893, 744.

[4] Ein letztes Wort über die Clavis Melitonis, Theol. Qu.-Schr. 78 (1896) 614—629.

[5] Zur Biographie des Polykarpus und Irenäus, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 4 (1891) 275—283; Sendschreiben des Irenäus an Viktor von Rom, a. a. O. 303—308.

[6] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 320—333.

Dieser Unterschied ist bedingt durch die verschiedenartige Erklärung des Materials, das uns jetzt noch für die Bestimmung der Geburtszeit des Irenäus zu Gebote steht. Ich erachte aber Harnacks Erklärung für wahrscheinlicher. Ein erster sicherer Ausgangspunkt ist das Jahr 177/78, in dem Irenäus als Presbyter von Lyon nach Rom reiste, um Briefe der Lyoner Bekenner dem Papste Eleutherus zu überbringen. Der Ton des Empfehlungsschreibens der Bekenner macht es in der That sehr unwahrscheinlich, dafs Irenäus damals schon 62/63 Jahre alt war. Den zweiten Ausgangspunkt bildet der Brief des Irenäus an den römischen Presbyter Florinus[1] in Rom, worin er diesen daran erinnert, dafs er ihn als Knabe in Smyrna gesehen habe. Diesen Brief stellt nun Harnack chronologisch zusammen mit dem Briefe des Irenäus an Papst Viktor, worin er letzteren auffordert, gegen Florinus und dessen häretische Schriften einzuschreiten. Der letzte Brief kann nun nicht vor 189/90 geschrieben sein, und da einerseits nicht angenommen werden kann, dafs Florinus in einem höheren Alter als dem von etwa 70 Jahren von der Kirche abfiel und daher etwa 120 geboren wurde, anderseits aber ein Abstand von mindestens 15 Jahren zwischen Florinus und Irenäus angenommen werden mufs, so ergiebt sich, dafs Irenäus höchstens im Jahre 135 geboren sein kann.

Zahn im Gegenteil folgert aus demselben Briefe des Irenäus an Florinus, dafs die Begegnung zwischen beiden schon 129 stattgefunden habe bei Gelegenheit der Anwesenheit Hadrians in Smyrna, weil die Bemerkung des Irenäus, er habe Florinus gesehen, „πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ“, die Anwesenheit des Kaisers voraussetzte. War nun Irenäus damals ein Knabe von 12—15 Jahren, so mufs er schon um 115 geboren sein. Ebenso verschieden ist auch die Ausdeutung der Stelle Adv. haer. V, 30, 3, wo Irenäus sagt, die Apokalypse des hl. Johannes sei σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς verfafst. Die Ausdrucksweise des Irenäus an dieser Stelle ist

[1] Vgl. über ihn Harnack a. a. O. 1, 593 f.

aber viel zu unbestimmt, um ein näheres Datum seiner Geburt gewinnen zu lassen. Der Anhang zum Martyrium Polykarps in der Form der Moskauer Handschrift, die allerlei über Irenäus zu erzählen weifs, ist ohne historische Gewähr. Harnack sucht seinen chronologischen Ansatz noch dadurch zu stärken, dafs er hervorhebt, Irenäus habe nur als Knabe den hl. Polykarp gesehen und predigen gehört und sei niemals dessen Schüler gewesen. Das sei aber unerklärlich, wenn Polykarp noch längere Zeit am Leben war. Also habe die einzige Berührung mit Polykarp zu gleicher Zeit wie die Begegnung mit Florinus stattgefunden. Ein eigentliches Schülerverhältnis des Irenäus zu Polykarp läfst sich in der That aus Irenäus' Hauptwerk nicht nachweisen. Harnack stellt ebenfalls gegen Zahn in Abrede, dafs Irenäus längere Zeit in Rom als Lehrer thätig gewesen sei, und kann sich mit Recht auf das Schreiben der Bekenner von Lyon stützen, die Irenäus dem Papste Eleutherus, der doch schon unter Anicet Diakon war, als einen Unbekannten empfehlen.

Volle Sicherheit ist nicht mehr zu erreichen; aber Harnacks chronologischen Versuch halte ich vorläufig im ganzen für wahrscheinlicher, obgleich er von Gwatkin[1] und J. Labourt[2] angegriffen wurde, besonders vom Gesichtspunkte der Johanneischen Frage. Die Echtheit des Johannesevangeliums ist jedoch von der neuen Datierung nicht abhängig. Früher hatte sich Abbott[3] im Sinne Harnacks gegen Lightfoot geäufsert. Th. Zahn[4] ist jüngst auf diese chronologischen Fragen zurückgekommen, obgleich er zugab, dafs er darüber kaum etwas Neues zu sagen habe.

[1] Irenaeus on the fourth gospel, The Contemp. Review 1897, 221—226.

[2] De la valeur du témoignage de St. Irénée dans la question johannine. Rev. biblique 7 (1898) 59—73.

[3] Notes on some passages (p. 55—64) in Lightfoot's Biblical essays. The classical Review 9 (1895) 254—257.

[4] Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 6 (1900) 27—40.

Die Reihenfolge der Schriften des Irenäus läfst sich ebenfalls nicht bestimmen. Sicher ist nur, dafs das Hauptwerk zwischen 181—189, und zwar nicht aus einem Gusse, daher wohl auch nicht in einem Jahre geschrieben wurde. In die erste Zeit des Papstes Viktor verlegt Harnack den Brief an Florinus, die an denselben gerichtete Schrift Περὶ ὀγδοάδος, den Brief an den Römer Blastus[1] und drei Briefe an Viktor. Nach dem Osterstreite (190/91) verstummt jede Nachricht über Irenäus. Bardenhewer[2] behauptet noch, dafs er um 202 als Märtyrer gestorben sei, ohne sich jedoch auf die Abhandlung von L. Lévèque[3] zu stützen, der kurz vorher die traditionelle These mit grofser Energie verteidigt hatte. Da aber weder Tertullian noch Hippolyt noch Eusebius Irenäus als Märtyrer bezeichnen, so mufs man seinen Martertod mit Zahn, Krüger[4], Harnack, E. Klebba[5] und O. Hirschfeld[6] wenigstens als sehr zweifelhaft betrachten.

2. Bekanntlich ist nur das Hauptwerk des Irenäus, Adv. haer. ll. 5, erhalten, allerdings nur in einer lateinischen Übersetzung, die vielleicht schon vor Tertullian, sicher aber vor Augustinus angefertigt wurde. Sehr ansprechend, aber leider unbeweisbar, ist Batiffols[7] Vermutung, dafs sie aus Lyon selbst stammt; nach E. Wölfflin[8] wäre sie in Afrika entstanden. Dafs der griechische Originaltext noch im 16. und 17. Jahrhundert vorhanden war, haben Zahn und Ph. Meyer auf Grund von litterarhistorischen Notizen zu leichtgläubig angenommen[9]. Thatsächlich sind nur Fragmente davon be-

[1] Vgl. über ihn Harnack a. a. O. 594 f.

[2] Patrologie 120.

[3] Le martyre de St. Irénée, La science catholique 7 (1893) 791—801. Vgl. dagegen Anal. Boll. 13 (1894) 167.

[4] Gesch. der altchr. Litt. 91.

[5] Die Anthropologie des hl. Irenäus 7 ff. Anm. 2.

[6] Zur Geschichte des Christentums in Lugudunum vor Konstantin, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1895, 396. Hier auch einige Nachrichten über die Missionsthätigkeit des Irenäus (393—396).

[7] La littérature grecque 106.

[8] Archiv f. latein. Lexicogr. 7 (1892) 126.

[9] Vgl. oben S. 254 Anm. 4 u. 5.

kannt, die A. Papadopulos-Kerameus[1] aus den codd. Chalcid. 26 und Hieros. s. sepulcri 15 um drei (Adv. haer. III, 7, 2; V, 13, 3; 16, 2) vermehrt hat. Die handschriftliche Überlieferung der lateinischen Übersetzung hat Fr. Loofs[2] sehr sorgfältig untersucht. Die bisher bekannt gewordenen, zum Teil aber wieder verloren gegangenen 22 Handschriften zerfallen in zwei Familien, die auf einen einzigen Archetypus zurückgehen, der noch aus den Zeiten der alten Kirche zu stammen scheint. Da nun auch die beiden vorliegenden Handschriftenfamilien durch ihre Archetypi in die Karolingerzeit und noch weiter zurückreichen, so ergiebt sich, dafs der lateinische Irenäus so gut überliefert ist wie wenige alte Schriftsteller. Die Hoffnung von Loofs, dafs der vollständige griechische Irenäustext noch gefunden werden kann, vermag ich nicht zu teilen. Nach seinen Feststellungen, die übrigens noch der Ergänzung bedürfen, ist der cod. Claromont. nunc Berol. Phill. 1669 saec. 9 die älteste Handschrift.

3. Die Zeugnisse über Irenäus und das Material zu den griechisch, syrisch und armenisch überlieferten Fragmenten hat Preuschen bei Harnack[3] ausführlich zusammengestellt. Mit Th. Zahn[4] nimmt er an, dafs Irenäus nur einen einzigen Brief an den Papst Viktor geschrieben habe, dafs somit die Fragmente bei Eusebius, Maximus Confessor und das syrische Fragment XVIII (in der Ausgabe von Harvey 2, Cambridge 1857, 457) aus dem cod. Mus. Brit. 12158 a. 588

[1] Ἀνάλεκτα Ἱεροσολ. σταχυολογίας 1, Petersburg 1891, 387—389. — Vgl. J. Haufsleiter, Analekten z. Gesch. der alten Kirche 1. Ein paar neue Fragmente des griech. Irenäus, Ztschr. f. Kirchengesch. 14 (1894) 69—73.

[2] Die Handschriften der lateinischen Übersetzung des Irenäus und ihre Kapiteleinteilung, Kirchengeschichtliche Studien H. Reuter zum 70. Geburtstag gewidmet, Leipzig 1888, 1—93 (auch separat, Leipzig 1890). — Vgl. W. Sanday, The Mss of Irenaeus, Journal of philology 17 (1888) 81—94.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 1, 263—288.

[4] Sendschreiben des Irenäus an Viktor von Rom, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 4 (1891) 283—308.

zusammengehören. Jülicher[1] und Harnack[2] behaupten dagegen, dafs das syrische Fragment einem andern Briefe an Viktor entnommen sei. Da das syrische Fragment nur von dem Presbyter Florinus handelt, dessen Verurteilung Irenäus verlangt, so ist es in der That recht unwahrscheinlich, dafs Irenäus diese wichtige Frage in einem Exkurse zum Osterstreit nebenbei behandelte. Die Erklärung Zahns, Irenäus hätte Viktor mit feiner Ironie zu verstehen gegeben, „er habe bei seinem hochfahrenden Auftreten gegen die Asiaten wohl den Balken im Auge der römischen Kirche übersehen", mutet Irenäus eine grobe Taktlosigkeit zu. Mit Jülicher lehne ich auch den neuen Erklärungsversuch Zahns ab, wonach es sich in dem Fragment des Briefes an Viktor bei Eusebius nicht um den richtigen Tag für die Osterfeier, sondern um die Verschiedenheiten bezüglich des die Feier einleitenden Fastens gehandelt hätte, und nur die letzteren zwischen Polykarp und Anicet zur Erörterung gekommen wären. Zahn sieht sich dabei gezwungen, anzunehmen, dafs entweder Polykarp, der doch sicher Quartadecimaner war, die erste Differenz für unwesentlich hielt, oder dafs die Römer damals noch Quartadecimaner waren. Beides steht aber mit sicheren historischen Nachrichten in Widerspruch.

4. Harnack[3] hat die von der Schrift Adv. haer. verschiedenen Fragmente des Irenäus (8 syrische resp. armenische und 47 griechische nach der Ausgabe von Harvey) auf ihre Echtheit untersucht und gelangt, von der richtigen Beobachtung ausgehend, dafs keine ganzen Schriften Irenäus später unterschoben wurden, zum Resultat, es seien die allermeisten dieser Fragmente echt. Von den syrischen sind die Nr. 6 und 7 auszuscheiden, die thatsächlich Melito von Sardes angehören, von den griechischen Nr. 12, das wahrscheinlich von Hippolyt von Rom stammt, sodann einige andere, die doppelt gezählt sind oder zu der Hauptschrift Adv. haer.

[1] Theol. Litt.-Ztg. 1892, 160 f.

[2] A. a. O. 1, 593; 2, 1, 321 Anm. 1.

[3] A. a. O. 2, 1, 518—522.

gehören, endlich die sogen. 4 Pfaffschen Fragmente. Letztere publizierte Pfaff (1715) aus Turiner Handschriften, die seitdem nicht identifiziert werden konnten. Zahn[1] hat nun vermutet, Pfaff habe die Sigl Ἱερ(ωνύμου) mit Εἰρ(ηναίου) in irgend einer Turiner Katene verwechselt. In der That wird der „Presbyter Hieronymus von Jerusalem" öfters citiert in der sehr alten Psalmenkatene des cod. Taurin. 342 (B VII 30). Hier war aber keine Verwechslung möglich, weil in dieser Uncialhandschrift die einzelnen Namen sehr sorgfältig angegeben sind. Irenäusfragmente habe ich darin nicht wahrgenommen, ich konnte jedoch die Handschrift nicht vollständig durchsehen. Von den Fragmenten betrachtete Zahn nur das zweite als unecht, weil hier der Hebräerbrief als paulinisch citiert wird, während Irenäus nach Stephanus Gobarus bei Photius den Brief dem Apostel absprach. Harnack[2] sprach sie sämtlich Irenäus ab, war aber früher der Ansicht, dafs sie höchst wahrscheinlich dennoch dem 2. Jahrhundert angehören und die kleinasiatische Theologie wiederspiegeln; er schlofs sie indes vom ersten Bande seiner Chronologie aus. Funk hatte schon in seiner Didache-Ausgabe (S. XIV) auf die Verwandtschaft zwischen dem zweiten Fragment und den Apostolischen Konstitutionen VII, 30 hingewiesen. Der Widerspruch Zahns[3], der dieses Fragment einem Alexandriner des 3. Jahrhunderts zuweist, führte ihn[4] zur Wahrnehmung der engen Parallele zwischen dem letzten Teil des Fragments mit den Apostolischen Konstitutionen VIII, 12, 17, die nur durch die Abhängigkeit des Fragments von letzterer Schrift erklärt werden könne. Da aber das Fragment sich zugleich mit der Hauptschrift des Irenäus Adv. haer. IV, 17, 5—6 nahe berührt, so erklärt Funk dieses

[1] Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 3 (1884) 280 Anm. 6.

[2] A. a. O. 1, 760 f. Dagegen 2, 1, 522.

[3] Gesch. des neut. Kanons 1, 1, 365. Das dritte Fragment sieht er nach Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 4 (1891) 285 Anm. 4 als echt an.

[4] Das zweite Pfaffsche Irenäusfragment und die Apostolischen Konstitutionen, Theol. Qu.-Schr. 76 (1894) 702 f.; Die Pfaffschen Irenäusfragmente, Kirchengesch. Abhandl. u. Unt. 2 (1899) 198—208.

Rätsel durch die Vermutung, dafs der Verfasser des Fragments diese Stelle unter Beiziehung und im Lichte der Apostolischen Konstitutionen sowie unter Beifügung weiterer Schriftstellen frei wiedergegeben habe. Diese Lösung des Rätsels scheint mir gar nicht einfach; denn es ist nicht wahrscheinlich, dafs ein Verfasser, der auf die Schrift des Irenäus zurückgeht, diese im Lichte der Apostolischen Konstitutionen zu verstehen sucht, zumal beide Schriften ganz andere Zwecke verfolgen. Funk bemerkt mit Recht, dafs bei der Echtheitsfrage der verschiedene Ursprung der Stücke beachtet werden müsse. Er ist geneigt, das erste und das vierte als echt anzusehen, während das dritte in einem höheren Grade fraglich sei; im ganzen stehe es indessen mit der Echtheit nicht günstig. Über das zweite Fragment äufserte sich neuerdings Fr. Loofs[1], der es aus antiochenischen Kreisen herzuleiten suchte.

Diesen Hypothesen machte Harnack[2] jüngst ein Ende durch den Nachweis, dafs die vier Pfaffschen Irenäusfragmente nichts anderes sind als Pfaffsche Fälschungen. Die Vermutung, welche sich schon Maffei aufgedrängt hatte, die aber von diesem selbst wie von Zahn und Funk abgewiesen wurde, hat Harnack zur Gewifsheit erhoben. Die Untersuchung Harnacks, die zu den besten gehört, die der berühmte Patristiker je geführt hat, läfst darüber kein Zweifel bestehen. Für die einzelnen Verdachtsmomente, die zu dem Schlufsresultate führen, mufs ich auf die Abhandlung selbst verweisen. Sie schliefsen sich alle zu folgenden drei zusammen: Die Angaben, die Pfaff über die Turiner Handschriften, aus denen er die Fragmente geschöpft haben wollte, im Zusammenhange mit der Anfeindung der Echtheit der Fragmente während seiner Lebzeit durch Maffei und Pasinus gemacht hat; sodann der theologische Inhalt der Fragmente und ihre Form als Centonen aus Irenäus und dem Neuen Testamente, welche sowohl die Autor-

---

[1] Art. Abendmahl in d. Real-Encykl. f. prot. Th. 1³ (1896) 51 f.

[2] Die Pfaffschen Irenäusfragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen, Texte u. Unt. N. F. 5, 3 (1900) 1—69. Diesen Nachweis hatte er angekündigt in den Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1899, 880 Anm. 1.

schaft des Irenäus als die zufällige Verbindung der Fragmente mit seinem Namen ausschliefsen, endlich die dritte Serie von Argumenten, welche beweist, dafs die Fälschung eben durch Pfaff geschah, insbesondere formell die Anlehnung an die kurz vorher durch Halloix in der Originalsprache publizierten Fragmente des Irenäus, wobei eine falsche Lesung von Halloix in das zweite Fragment hinübergenommen wurde, und sachlich die vollständige Übereinstimmung der Theologie der Fragmente mit derjenigen von Pfaff, der sie in seinem Kampfe für den Pietismus als Hauptautorität geltend machte. Dafs diese Fälschung eine schriftstellerische Leistung ersten Ranges war, kann aus dem Umstande, dafs sie erst nach beinahe zwei Jahrhunderten in ihrem Charakter erkannt wurde, nicht erschlossen werden; denn die erste Untersuchung, die der Sache nach allen Seiten hin auf den Grund ging, entlarvte den Tübinger und Giefsener Universitätskanzler als Fälscher!

Die nach Harvey publizierten Fragmente bedürfen zunächst einer besseren paläographischen Grundlage, wie Harnack[1] mit Recht bemerkt. Die systematische Durchforschung der Katenen wird uns vielleicht noch einen Zuwachs an Fragmenten bringen. Dafs Irenäus in einem unedierten Kommentar zur Apokalypse des Beatus von Libana citiert wird, hat J. Haufsleiter[2] schon vor mehreren Jahren mitgeteilt; Näheres darüber ist aber inzwischen nicht ermittelt worden.

5. Ich wende mich den Untersuchungen[3] über die Theologie des Irenäus zu. Die Ausführungen von C. P. Cas-

[1] A. a. O. 2, 1, 519. — Das von Kard. Pitra, Anal. sacra 2, 205, publizierte Fragment (= Adv. haer. V, 12, 2) ist wohl dem cod. Vatic. Ottob. 458 s. 12 fol. 161ʳ entnommen.

[2] Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 9 (1888) 245.

[3] Freppel, St. Irénée et l'éloquence chrétienne dans la Gaule pendant les deux premiers siècles, 3. Aufl. Paris 1888, 501 S., übergehe ich, weil das Buch lediglich ein Neudruck der Vorträge des Verfassers an der Sorbonne aus den Jahren 1860/61 ist und trotz grofser inhaltlicher und formeller Vorzüge keinen wissenschaftlichen Wert besitzt. Dafs der Verfasser an Dionys dem Areopagiten als Bischof von Paris festhält, ist wohl bezeichnend genug.

pari[1] über die Glaubensregel des Irenäus sind mir nicht zugänglich geworden. Das Verhältnis des Irenäus zum hl. Paulus hat J. Werner[2] zum Gegenstand einer eingehenden Studie gemacht. Zuerst wird das äufsere Verhältnis dargestellt, die Art der Berufung des Irenäus auf paulinische Briefe, seine Absicht und der Grad des Verständnisses bei den einzelnen Citaten; dieser Teil sollte eher als exegetisch denn als kirchengeschichtlich bezeichnet werden. Es folgt als „dogmengeschichtlicher" oder vielmehr „theologischer" Teil die systematische Heilslehre des Irenäus im Lichte des „Paulinismus", also gewissermafsen die Bestimmung des inneren Verhältnisses zwischen beiden. Dieser Teil steht geradezu im Gegensatze zu dem ersten, da Werner zum Resultate gelangt, dafs trotz der vielen paulinischen Citate Irenäus den religiösen Kern des Paulinismus nicht erfafst habe, keine innere Verwandtschaft mit Paulus zeige, sondern in jenen Moralismus und Rationalismus verfällt, der nun einmal die Signatur des werdenden Katholizismus nach der Ritschl-Harnackschen Schule ist. Hier offenbart sich mit besonderer Klarheit die Abhängigkeit von bestimmten Schulmeinungen, an der gerade die heutige Dogmengeschichte so sehr leidet, von der die ersten litterarischen Versuche allerdings auch kaum frei sein können. Diese Beurteilung des Verhältnisses des Irenäus zu Paulus mufs um so mehr abgelehnt werden, trotz vieler richtiger Erkenntnisse im einzelnen, als ein theologischer Gesinnungsgenosse des Verfassers, A. Jülicher[3], ihm die freundschaftliche Bemerkung, dafs er den Beweis seiner Sätze nicht mit der nötigen Unbefangenheit geführt habe, nicht ersparen konnte.

---

[1] Brugen af ὑπόθεσις om Troes regelen hos Irenäus, Theol. Tidskrift 1887, 159 f.; Om Betegnelsen of Troes regelen som ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας, regula veritatis, hos Irenäus og a, a. a. O. 1888, 549—563.

[2] Der Paulinismus des Irenäus, eine kirchen- und dogmengeschichtliche Untersuchung über das Verhältnis des Irenäus zu der paulinischen Briefsammlung und Theologie, Texte u. Unt. 6, 2 (1889) VI u. 218 S.

[3] Theol. Litt.-Ztg. 1890, 273—277. Vgl. auch N. Bonwetsch im Theol. Litt.-Bl. 1891, 160—162.

Gegen J. Werner polemisierte auch A. Camerlijnck[1] in seiner dankenswerten Untersuchung über den neutestamentlichen Kanon bei Irenäus, die zum Resultate gelangt, dafs Irenäus das Neue Testament in seinem heutigen Umfange kannte. Die Abweichungen in seinem Texte von dem jetzigen führt er auf den Einflufs der syrischen Übersetzung zurück. In der Frage nach der Bildung des Kanons nimmt er eine mittlere Stellung zwischen Harnack und Zahn ein. Seine Erklärung für das Verhalten des Irenäus einigen neutestamentlichen Schriften gegenüber befriedigt aber nicht.

6. Ganz ungenügend ist, wie A. Jülicher[2] gezeigt hat, die Darstellung der Gotteslehre des Irenäus von J. Kunze[3], eine reine Zusammenstellung des einschlägigen Materials bei Irenäus, noch dazu in einer sehr ungeschickten Anordnung, ohne den Versuch, zu einer genetischen Auffassung und historischen Beurteilung des Ganzen zu gelangen.

Vortrefflich ist hingegen die Studie von E. Klebba[4] über die Anthropologie des Irenäus. Er hat es gerade als ein Hauptbedürfnis empfunden, die Lehre des Irenäus in ihren geschichtlichen Zusammenhang zu stellen und ihr Verhältnis zur Heiligen Schrift, zu den früheren und späteren Kirchenvätern und zur griechischen Philosophie zu ergründen. Sehr zweckentsprechend ist die Scheidung zwischen biblischer und spekulativer Anthropologie, um damit auch äufserlich hervortreten zu lassen, dafs für Irenäus die in den heiligen Schriften niedergelegten Wahrheiten die Grundlagen für seine philosophisch-theologischen Ansichten waren. Ich hätte aber nicht die Einteilung so vorgenommen, dafs unter biblischer Anthropologie die Lehren des Irenäus über den Urzustand, den

[1] St. Irénée et le canon du Nouveau Testament, Löwen 1896, 116 S. Vgl. Rev. biblique 7 (1898) 300 f.

[2] Theol. Litt.-Ztg. 1892, 371—373.

[3] Die Gotteslehre des Irenaeus, Leipzig 1891, III u. 71 S. Ein Teil (47 S.) ist auch als Inauguraldissertation erschienen.

[4] Die Anthropologie des hl. Irenäus. Eine dogmenhistorische Studie. Kirchengesch. Studien 2, 3 (1894) VIII u. 191 S.

Sündenfall und die Erbsünde, unter spekulativer seine Ausführungen über die Natur des Menschen, die Vernunft im Menschen (der Titel ist zu eng, da hier auch vom Glauben die Rede ist), die Wahlfreiheit, endlich die Begnadigung und Vollendung des Menschen zusammengefafst werden. Diese Einteilung ist inkonsequent; denn das Kapitel über die Begnadigung und Vollendung des Menschen gehört doch sicher zur biblischen Anthropologie, und auf der andern Seite giebt Irenäus auch die biblische Anthropologie in dem angenommenen Umfange nicht ohne eigene Zuthaten wieder. Der Zweck des Verfassers wäre daher besser erreicht worden, wenn bei jedem der angeführten Abschnitte die biblische Grundlage von dem philosophischen Einschlag unterschieden und das Verhältnis zu den übrigen Kirchenvätern dargestellt worden wäre. Die Einzelausführungen werden jedoch von diesem methodologischen Mangel nicht berührt. Klebba hat unsere Kenntnis der Theologie des Irenäus entschieden gefördert und eine ganze Reihe von unrichtigen oder schiefen Auffassungen der heutigen protestantischen Dogmengeschichte richtig gestellt.

In Frankreich fand eine Auseinandersetzung über die Theologie des Irenäus statt zwischen V. Courdaveaux [1] und F. Cabrol [2]. Der erstere hob besonders die Punkte hervor, in welchen Irenäus mit der späteren Kirchenlehre auf dem Kriegsfufse steht, im Interesse einer Betrachtungsweise, die er offenbar der protestantischen Dogmengeschichte abgelauscht hat. Die Widerlegung von Cabrol läfst auf der andern Seite ein richtiges Verständnis für die historische Seite der Frage vermissen, sonst würde er nicht von „quelques inexactitudes" in der Theologie des Irenäus sprechen.

7. Die berühmte Stelle des Irenäus (Adv. haer. III, 3, 2) über den Primat der römischen Kirche wurde von

---

[1] St. Irénée, Rev. de l'hist. d. relig. 21 (1890) 149—175.

[2] La doctrine de St. Irénée et la critique de M. Courdaveaux, La science catholique 5 (1891) 97—117, 241—256, 304—315 (separat, Paris 1891, 47 S.).

Harnack[1] und J. Chapman[2] neu untersucht. Harnack deutet die Stelle also: Denn mit dieser (der römischen Kirche) stimmt notwendigerweise jede Kirche, d. h. die Gläubigen von allerwärts, überein, weil ihr als Apostelkirche originale Autorität (principalitas = αὐθεντία) in Bezug auf Feststellung dessen, was apostolisch ist, zukommt, und zwar ist diese ihre originale Autorität noch kräftiger und eindrucksvoller (propter potentiorem principalitatem), sofern sie eben die gröfste, uralte, allen bekannte, von den Apostelfürsten gestiftete Kirche ist. Den Relativsatz, der von jeher die gröfste Schwierigkeit bot: in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea, quae est ab apostolis traditio, bezieht er nicht auf die römische Kirche, sondern auf „omnem ecclesiam", als nähere Bestimmung dieses Begriffes: jegliche Kirche, in welcher eben (etwa ἐν ᾗ δήποτε oder ἐν ᾗπερ δή) die apostolische Tradition treu bewahrt wird. Es kann aber nicht angenommen werden, dafs ἀεί = semper im Original fehlte; denn es ist gar kein Grund ersichtlich, wie es in die Übersetzung hineingekommen wäre, wenn es nicht im Original stand. Das „semper" wird übrigens durch den Zweck des Irenäus geradezu gefordert; denn gerade darauf kommt es ihm gegenüber den Gnostikern an, dafs die apostolische Tradition nie aufgehört habe, dieselbe zu sein. Wenn sodann der Relativsatz auf jegliche Kirche bezogen wird, was bedeutet dann die nähere Bestimmung: ab his qui sunt undique? Diese können doch nicht in „jeglicher Kirche" sein! Chapman hat Harnacks Erklärung abgelehnt zugleich mit den früheren von Langen[3] und Funk[4], die beide „convenire" mit „zusammenkommen", „sich versammeln" übersetzen, aber diese Notwendigkeit nach Rom zu

[1] Das Zeugnis des Irenäus über das Ansehen der römischen Kirche, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1893, 939—955.

[2] Le témoignage de St. Irénée en faveur de la primauté romaine. Rev. bénéd. 12 (1895) 49—64.

[3] Gesch. der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leos I., Bonn 1881, 170—174.

[4] Die ältesten Zeugnisse für den römischen Primat, Hist.-pol. Blätter 89 (1882) 729—747.

kommen wesentlich anders begründen. Chapman geht unstreitig zu weit, wenn er in dem Texte ein direktes Zeugnis für den dogmatischen Primat Roms erblickt. Hätte Irenäus den letzten Grund, auf dem das Zeugnis der römischen Kirche beruht, mit dieser Klarheit erkannt und aussprechen wollen, dann hätte er ja mit dem Zusatze: in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea, quae est ab apostolis traditio, die Gläubigen aus dem ganzen Reiche als die Erhalter der apostolischen Überlieferung in Rom hingestellt! Irenäus spricht eine Thatsache aus, kein Gesetz, weder eine moralische Verpflichtung noch den eigentlichen Grund derselben, sondern die Thatsache, dafs in der Lehre der römischen Kirche der Inhalt der apostolischen Überlieferung authentischer erkannt werden könne als bei jeder andern Kirche. Er mufste sich auf den Standpunkt dieser Thatsächlichkeit stellen; denn nur auf diese Weise konnte er den Spekulationen der Gnostiker gegenüber den Inhalt der Lehre der römischen Kirche geltend machen, nicht mit der Aufstellung einer Theorie. Harnacks Erklärung fehlt, abgesehen von dem letzten Relativsatze, nicht in dem, was sie philologisch aufstellt, wohl aber dadurch, dafs er den Versuch macht, die Gründe für den besondern Wert des Zeugnisses der römischen Kirche, welche die katholische Dogmatik geltend macht, durch den Wortlaut des Irenäus positiv auszuschliefsen.

§ 21. Montanistische und antimontanistische Schriften.

1. Die durch den Montanismus hervorgerufenen Schriften sind alle bis auf einige Fragmente verloren gegangen. Die Nachrichten über die montanistische Schriftstellerei, der N. Bonwetsch[1] zuletzt nachgegangen war, sind von Harnack[2] gesammelt worden. Der Bestand an montanistischen Schriften umfafste danach Orakelsprüche von Montanus, Priscilla und Maximilla, die Bonwetsch zusammengestellt hatte, eine Schrift

[1] Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, 197—200 u. passim.

[2] Gesch. der altchr. Litt. 1, 238—240, 242 f.

von Asterius Urbanus, die vielleicht eine Sammlung dieser Orakelsprüche war, Briefe montanistischer Gemeinden nach Rom, um ihre Anerkennung zu erreichen, ein katholischer Brief von Themison, einem Haupte der Sekte, eine Widerlegung des Miltiades und eine Reihe „neuer Schriften“, welche sie vielleicht zu einem „neuesten Testamente“ zusammengestellt haben. Letzteres behauptet Th. Zahn [1], aber ohne überzeugende Gründe anführen zu können. Ebenso problematisch, um nicht zu sagen phantastisch, ist die Vermutung von J. R. Harris [2], daſs der Codex D auf einer montanistischen Rezension beruhe. Der vollständige Umfang der montanistischen Schriftstellerei läſst sich nicht mehr bestimmen.

2. Für die Kenntnis der antimontanistischen Schriften sind Harnacks [3] und Zahns [4] Untersuchungen maſsgebend. Die ältesten litterarischen Gegner des Montanismus waren die schon erwähnten Apologeten Apollinaris von Hierapolis und Miltiades (vgl. oben S. 249 f.). In die sechziger Jahre fallen auch die gegen den Montanismus gerichteten kritisch-exegetischen Abhandlungen der Aloger. Zwischen 166—174/75 gab der Papst Soter ein abfälliges Urteil gegen den Montanismus ab. Im Jahre 192 oder spätestens anfangs 193 schrieb ein Anonymus, den Eusebius fleiſsig benutzt hat, ein historisch-dogmatisches Werk gegen die Montanisten. Der Name dieses Hauptgegners des Montanismus ist nicht mehr zu ermitteln, wie Zahn nochmals gezeigt hat, und die Identifizierungsversuche von Hieronymus und Rufin (ersterer nennt Rhodon, letzterer Apollinaris von Hierapolis) sind definitiv aufzugeben. Ein weiteres antimontanistisches Werk schrieb ein gewisser Apollonius, von dem Eusebius einige Fragmente aufbewahrt hat, im Jahre 197 oder schon 196. Ende des 2. oder im Anfang

[1] Gesch. des neut. Kanons 1, 1 (1888) 3—22.

[2] Codex Bezae. A study of the so-called western text of N. T., Text and stud. 2, 1 (1892) 148 ff.

[3] A. a. O. 1, 240—243; 2, 1, 363—381.

[4] Die Chronologie des Montanismus, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 5 (1893) 3—57.

des 3. Jahrhunderts trat der Bischof Serapion von Antiochien gegen den Montanismus auf.

Mit der eingehenden Streitschrift, die noch Epiphanius als Quelle benutzte (Haer. 48, 2—13), hat sich H. G. Voigt[1] eingehend beschäftigt, ihre Disposition dargethan und wahrscheinlich gemacht, dafs sie von Tertullian bekämpft wird und vielleicht dessen verlorene Schrift De ecstasi voraussetzt. Sein Versuch, Rhodon als ihr Verfasser nachzuweisen, ist aber nicht überzeugend. Auch die Chronologie des Montanismus, die er vorschlägt, ist durch Zahn und Harnack überholt[2]. Nicht näher bestimmbar ist die von Didymus dem Blinden benutzte Streitschrift gegen den Montanismus, die Voigt mit Hippolyts Περὶ χαρισμάτων, Harnack mit der Schrift Περὶ προφητείας des Clemens von Alexandrien, falls sie in Wirklichkeit geschrieben wurde, zu identifizieren vorschlagen. Voigt und Harnack handeln noch von einigen andern antimontanistischen Schriften unbestimmter Herkunft.

E. Rolffs[3] hat die gegen den Montanismus gerichteten abendländischen Schriften, die Tertullian in seinen Schriften De ieiunio und De monogamia bekämpft, eingehend untersucht und ist zu Voigt vielfach in Gegensatz getreten. Die Anklageschrift, gegen die sich Tertullian in der ersten Schrift richtet, sucht er als von dem Papste Kallistus herrührend zu erweisen; mit Voigt erblickt er die in der zweiten bekämpfte Schrift in der Quelle des Epiphanius Haer. 48, 1—13. Diese schreibt er aber Hippolytus von Rom zu. Ich werde bei Hippolytus (§ 34) und Kallistus (§ 35) darauf zurückkommen.

---

[1] Quae sint indicia veteris ab Epiphanio in relatione de Cataphrygibus . . . usurpati fontis, Königsberg 1890, 46 S.; Eine verschollene Urkunde des montanistischen Streites. Die Berichte des Epiphanius über die Kataphrygier und Quintillianer untersucht, Leipzig 1891, VIII u. 351 S.

[2] Loofs, Theol. Litt.-Ztg. 1892, 300—305, hat ihm darin beigestimmt.

[3] Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes. Eine quellenkritische Untersuchung, Texte u. Unt. 12, 4 (1895) 167 S.

Vierter Abschnitt.

Die ältesten Lateiner.

§ 22. Der Papst Viktor I.

1. Im Jahre 1888 überraschte A. Harnack [1] die Gelehrtenwelt mit der Mitteilung, es sei die älteste lateinische christliche Schrift zu erblicken in dem pseudo-cyprianischen Traktate De aleatoribus oder Advers. aleatores, und dieser Traktat sei das Werk des Papstes Viktor I (189—198/99). Wie alle Hypothesen Harnacks, so stützte sich auch diese auf sehr beachtenswerte Gründe. Der Untersuchung nach Inhalt und Form legte Harnack eine neue Textesrezension zu Grunde, die sich indessen im wesentlichen an die Hartelsche in der Cyprian-Ausgabe (1871) anschliefst [2]. Das Resultat der Untersuchung ist eigentlich eine Weiterführung derjenigen von Pamelius, der schon 1568 nachwies, dafs die Schrift Cyprian nicht zugehört und einem römischen Bischofe zugeschrieben werden müsse. Während aber Pamelius an einen nachcyprianischen Verfasser gedacht hatte, behauptete Harnack ihren vorcyprianischen Ursprung auf Grund ihrer Stellung zum Kanon der heiligen Schriften, wegen ihrer rigoristischen Auffassung der kirchlichen Bufsdisziplin und ihrer Beziehung zur Apostellehre und zum Hirten des Hermas. Danach sei es einerseits unstatthaft, die Entstehungszeit unter 230 etwa herabzusetzen, anderseits müsse sie so nahe als möglich an das Ende des 2. Jahrhunderts hinaufdatiert werden. Nun wende sich der Verfasser, der offenbar Bischof ist, nicht blofs an gewöhnliche Christen, sondern auch an andere Bischöfe; da er zugleich die bischöfliche Würde in dem weite-

---

[1] Der pseudo-cyprianische Traktat De aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift: ein Werk des römischen Bischofs Viktor I. (saec. 2), Texte u. Unt. 5, 1 (1888) 135 S.

[2] Jüngst hat Harnack, Patrist. Miscellen VII. Zu Pseudocyprian Adv. aleat. 1 (p. 93, 1 f. ed. Hartel), Texte u. Unt. N. F. 5, 3 (1900) 112—116, die Lesart in superiore nostra (i. e. ecclesia romana) statt nostro, die er früher aufgenommen hatte, als die richtige verteidigt. Sie bestätigt natürlich die Abfassung der Schrift in Rom.

sten Umfange und in ihrem höchsten Inhalte in Anspruch nehme, so könne nur ein römischer Bischof als Verfasser in Frage kommen. Ist das aber der Fall, so liege es am nächsten, Viktor I für den Verfasser zu halten; denn dieser sei geschichtlich als ein Mann von Energie und Strenge erwiesen, als welchen der Autor des Traktates sich darstelle, auf ihn passe die Hinneigung zum Modalismus, die der Traktat zeige; Viktor werde endlich von Hieronymus auf Grund eigener Kenntnis als Autor von quaedam opuscula (De viris illustr. 34), von mediocria de religione volumina (Chron.) bezeugt. Diese Charakterisierung passe vorzüglich auf den Traktat wegen des Vulgärlateins, in dem er geschrieben ist.

2. Diese Hypothese, für die Harnack nicht absolute Sicherheit, wohl aber die höchste Wahrscheinlichkeit bei einer Schrift, die von allen äufseren Zeugnissen verlassen ist, beanspruchte und an der er auch jetzt noch festhält[1], hat besonders in den Jahren 1889—1893 zu einer intensiven Beschäftigung mit der Schrift Advers. aleatores geführt. Die Resultate der weiteren Untersuchungen waren für Harnacks Hypothese nicht günstig, haben aber die Kenntnis des Schriftchens nach verschiedenen Richtungen gefördert. Ich erwähne zuerst die Ausgaben von A. Miodoński[2], A. Hilgenfeld[3] und den Mitgliedern des kirchenhistorischen Seminars der Universität Löwen[4]. Miodoński hat gegenüber Hartel und Harnack die codd. Monac.

[1] Gesch. der altchr. Litt. 1, 719.

[2] Anonymus adversus aleatores (gegen das Hazardspiel) und die Briefe an Cyprian, Lucian, Celerinus, und an den karthaginiensischen Klerus (Cypr. epist. 8, 21—24), kritisch verbessert, erläutert und ins Deutsche übersetzt. Mit einem Vorwort von E. Wölfflin, Erlangen u. Leipzig 1889, 1—111.

[3] Libellum de aleatoribus inter Cypriani scripta conservatum ed. et commentario critico exegetico historico instruxit A. H., Freiburg 1889, 87 S. — Vgl. Jülichers scharfe Rezension in der Theol. Litt.-Ztg. 1890, 35—38.

[4] Étude critique sur l'opuscule De aleatoribus par les membres du séminaire d'histoire ecclésiastique établi à l'université catholique de Louvain, Löwen 1891, 133 S. Die Textesrezension schliefst sich im wesentlichen an Hartel an unter Berücksichtigung von Miodoński u. a.

208 saec. 9, Trecens. 581 saec. 8—9, Reginens. 118 saec. 10 seiner Ausgabe zu Grunde gelegt und dadurch den vulgärlateinischen Charakter der Schrift gegen den cod. Paris. 13047 saec. 9 wiederhergestellt. Konjekturen, zu denen Wölfflin und Dombart beisteuerten, suchen gegen die Überlieferung das Ursprüngliche an einigen Stellen zu erreichen. Miodoński hat eine deutsche Übersetzung beigegeben. Er gab später aus drei jüngeren Handschriften Mitteilungen und suchte dieselben auf den Codex Reginensis zurückzuführen [1]. Eine weitere Admonter Handschrift soll nach Harnack [2] manches Interessante bieten; ihr Text ist aber nicht näher bekannt geworden.

In der Frage nach der Autorschaft der Schrift stimmten zuerst eine Reihe von Gelehrten Harnack zu, die meisten davon in Rezensionen, H. J. D. Ryder [3] und P. v. Hoensbroech [4] in eigenen Abhandlungen, J. M. Minasi [5], ohne wesentlich neue Argumente für die Hypothese beizubringen. Alle übrigen kämpften sie an; soweit sie aber positive Hypothesen an die Stelle der Harnackschen setzten, gehen sie weit auseinander.

3. Die Kontroverse wurde eröffnet durch E. Wölfflin [6], der sich auf Grund der Untersuchung des Wortschatzes und

---

[1] Zur Kritik der ältesten lateinischen Predigt Adversus aleatores, Commentationes Woelfflinianae, Leipzig 1891, 371—376; Miscellanea latina. Rosprawy akademii umiejetności. Wydział filologiczny 16 (= 2. Serie, 1) (1892) 396 bis 401 (auch separat, Krakau 1892, 9 S.).

[2] Gesch. der altchr. Litt. 1, 719.

[3] Harnack on the „De aleatoribus", Dublin Review, Nr. 43 1889 Juli, 82—98. — Der Aufsatz von Schaff, The oldest roman encyclical (the tract De aleatoribus), The Independent 28. Febr. 1889, ist mir unzugänglich.

[4] Die Schrift De aleatoribus als Zeugnis für den Primat der römischen Bischöfe, Ztschr. f. kath. Theol. 14 (1890) 1—26. Als Harnack zustimmend nennt er G. Krüger, N. Bonwetsch, Grisar, Achelis, Lejay, R. Zöpfel, Jülicher.

[5] Vgl. S. 283 Anm. 3.

[6] Pseudo-Cyprianus (Victor) De aleatoribus, Archiv f. latein. Lexicogr. 5 (1888) 487—499. — Zahn, Gesch. des neut. Kanons 1, 1, 346, sprach sich kurz gegen Viktor I und für einen römischen Bischof um 250 aus; er hat aber keine nähere Gründe dargelegt.

der grammatikalischen Formen für die Entstehung der Schrift in Afrika nach Tertullian und Cyprian aussprach. Funk[1] suchte Harnacks Beweisführung in allen ihren Teilen zu entkräften, begnügte sich aber vorerst mit dem Resultate: Die Schrift De aleatoribus ist eine Homilie, verfaſst im 3. Jahrhundert und wahrscheinlich in der zweiten Hälfte desselben, gehalten an einem nicht näher zu bestimmenden Orte. Wie Funk, so urgierte auch J. Hauſsleiter[2] die Harnack wohlbekannten, aber aus früheren „Spruchbüchern" erklärten Berührungen der Homilie mit Cyprians Testimonia adv. Iudaeos; seine positive Hypothese, daſs der römische Bekenner Celerinus, ein geborener Afrikaner, der Verfasser sei (250/51), wurde nicht ernst genommen. Später besprach er[3] auch die Berührungen zwischen der Homilie und der cyprianischen Schrift Ad virgines. Miodoński schlug in seiner Ausgabe den Papst Melchiades (310—314) als Verfasser vor, weil dieser afrikanischen Ursprungs ist. Um den Gebrauch des Vulgärlateins in Rom zu illustrieren, nahm er die erwähnten römischen Briefe in seiner Ausgabe auf. Auch W. Sanday[4] wies auf Melchiades als möglichen Verfasser hin. Ganz verunglückt war die Aufstellung von A. Hilgenfeld in seiner Ausgabe, der Verfasser sei unter den Novatianern zu suchen und sei identisch mit dem Bischofe Acesius (325). Durch Jülicher[5] aufmerksam gemacht, daſs dieser Name in der Liste der novatianischen Bischöfe von Konstantinopel stehe, lieſs er die Hypothese natürlich fallen, nicht ohne Hieb mit Gegenhieben

---

[1] Die Schrift De aleatoribus, Hist. Jahrb. 10 (1889) 1—22; verbessert und erweitert in den Kirchengesch. Abhandl. u. Unt. 2 (1899) 209—236.

[2] Ist Viktor I von Rom der Verfasser der Schrift adversus aleatores? Theol. Litt.-Bl. 1889, 41—43, 49—51, 225—229. Vgl. Göttinger Gel. Anzeigen 1898, 363, wo er daran festhält.

[3] Cyprian-Studien I, Commentationes Woelfflinianae, Leipzig 1891, 386—389.

[4] Notes on the text and date of the De aleatoribus, The classical Review 3 (1889) 126—128.

[5] Theol. Litt.-Ztg. 1890, 35—38.

zu vergelten[1]. Ebenso grundlos waren die Identifizierungsversuche von A. C. McGiffert[2] und W. Haller[3], wovon jener Kallistus, dieser dessen Gegner Hippolyt als Verfasser postulierte. Diesen Verirrungen setzte J. Langen[4] die Krone auf mit der Behauptung, die Homilie sei gar keine unechte Schrift, sondern gehöre Cyprian selbst zu. Jülicher[5] hatte wirklich recht, als er klagte, diese Litteratur mache den Eindruck, als hätten die Theologen für gewöhnlich gar nichts zu thun und warteten heifshungrig auf irgend einen neuen Fund oder eine neue Hypothese, um insgesamt in besondern Hypothesen darüber abzustimmen und möglichst so viele Meinungen zu produzieren, als Köpfe darüber sinnen. Harnack hätte viel Zeit verloren, wenn er allen seinen Widersachern geantwortet hätte; nur gegen Wölfflin behauptete er seine Position[6] und erklärte, dafs er auf die theologischen Argumente das Hauptgewicht legte, das durch sprachliche Erwägungen allein nicht aufgehoben werden könne.

Die Studie aus dem kirchenhistorischen Seminar der Universität Löwen ist ungeschickterweise nicht im Buchhandel erschienen. Nach einer Notiz von C. Weyman[7] enthält sie eine sehr sorgfältige Sammlung der Berührungen der Homilie mit Cyprian in Stil und Bibelcitation, scheint also einen Fortschritt über Wölfflin und Miodoński in dieser Beziehung darzustellen. An einem römischen Papst als Verfasser hält sie fest und läfst die Homilie zwischen 250—350 entstehen. Weyman konnte sich damit um so eher einverstanden erklären, als er schon 1889 eine wesentlich gleiche Stellung ein-

[1] Vom Kriegsschauplatz De aleatoribus, Ztschr. f. wiss. Theol. 33 (1890) 382—384. — Vgl. auch Hilgenfeld, Eine altchr. Predigt über Hazardspieler, Prot. Kirchenztg. 1890, 275—279.

[2] Presbyt. Review Januar 1889.

[3] Pseudo-Cyprianus Adversus aleatores, Theol. Stud. a. Württ. 10 (1889) 191—222.

[4] In s. Rezension über Harnack in der Hist. Ztschr. 61 (1889) 479 bis 481. Vgl. auch Deutscher Merkur 1889 Nr. 20, 5.

[5] Theol. Litt.-Ztg. 1890, 38.

[6] Theol. Litt.-Ztg. 1889, 1—5.

[7] Hist. Jahrb. 12 (1891) 646.

genommen hatte[1]. G. Morin[2] hingegen bekämpfte die Resultate der Studie und suchte den Ursprung der Homilie in donatistischen Kreisen Roms im 4. Jahrhundert. Als bald nachher J. M. Minasi[3] die Behauptung aufstellte, dafs die Homilie ein Citat aus dem verlorenen Briefe des hl. Paulus an die Korinther enthalte, erklärte einer der Verfasser der gemeinsamen Studie, C. Callewaert[4], dieses Citat für eine freie Anführung des Hirten des Hermas (Mandat. IV, 1, 9), wie das übrigens schon früher geschehen war.

Seitdem ruht die Frage. Während Bardenhewer[5] und Krüger[6] sich zurückhaltend äufsern, hält M. Schanz[7] den nachcyprianischen Ursprung für erwiesen, glaubt aber, dafs eine Entscheidung über den Entstehungsort unmöglich sei. Noch bestimmter hat jüngst Funk[8] den nachcyprianischen Ursprung und den homiletischen Charakter der Schrift als ausgemacht hingestellt. Nur über den Ort ihrer Entstehung sei noch keine Einigung erzielt; Rom sei allerdings nicht ausgeschlossen; aber noch weniger könne man Afrika verwerfen, weil hier zwei sichere Zeugen der Verwertung der Didache als heilige Schrift zu Gebote stehen. Ich glaube jedoch, dafs der römische Ursprung nicht in Zweifel gezogen werden kann und dafs Funk entschieden zu weit gegangen ist, wenn er die Ausdrücke, die nur auf einen römischen Bischof passen, allgemein verstanden wissen will. G. Morin hat auch richtig gesehen, dafs, wenn die Schrift nachcyprianisch ist, ihr Ver-

[1] Litt. Rdschau 1889, 197—200.

[2] Une étude sur le De aleatoribus par les membres du séminaire d'histoire eccl. de Louvain, Rev. bénéd. 8 (1891) 234—236.

[3] L'opuscolo „contra Aleatores" scritto da un Pontefice romano del secondo secolo. Testo e note. — Di due citazioni nell' Opuscolo, l'una appartenente ad una lettera perduta di S. Paolo, l'altra alla Dottrina degli Apostoli, La civiltà cattolica, Ser. 15, 2 (1892) 469—489.

[4] Une lettre perdue de St. Paul et le „De aleatoribus". Supplément à l'étude critique sur l'opuscule „De aleatoribus" etc., Löwen 1893, 30 S. Vgl. C. Weyman im Hist. Jahrb. 14 (1893) 426.

[5] Patrologie 181 f. [6] Gesch. der altchr. Litt. 188.

[7] Gesch. der römischen Litt. 3 (1896) 239, 335 f.

[8] Kirchengesch. Abhandl. u. Unt. 2 (1899) 232—236.

fasser in häretischen Kreisen gesucht werden mufs. Ich gestehe, dafs die Homilie auf mich einen so altertümlichen Eindruck macht, dafs ich Harnacks Hypothese nicht für endgültig abgethan betrachten kann[1].

4. Was wir von der übrigen Schriftstellerei Viktors wissen, hat Harnack[2] des näheren erörtert und festgestellt, dafs er in der Osterfrage wenigstens drei Briefe geschrieben hat. Vielleicht geschah auch die Promulgation der Exkommunikation von Theodotus mittels eines Briefes. Die Fragmente unter Viktors Namen bei J. v. Pflugk-Harttung[3] sind natürlich unecht. P. de Lagarde[4] hat endlich die Vermutung ausgesprochen, dafs das Fragment aus einer lateinischen Apologie im Codex Fuldensis des Apologeticums Tertullians einer Schrift Viktors entnommen sei. Das ist nicht wahrscheinlich; denn Hieronymus, der von der Schriftstellerei des Papstes eigene Kunde hatte, hätte eine von Viktor geschriebene Apologie wohl nicht unerwähnt gelassen.

§ 23. Minucius Felix.

1. In der Beantwortung der zwei Hauptfragen, die sich an den „Octavius" des Minucius Felix knüpfen, des Verhältnisses zwischen dem Dialog und dem Apologeticum Tertullians sowie der Abfassungszeit des Octavius ist eine Einigung noch immer nicht erzielt worden, trotzdem mehrere neue Untersuchungen beiden Fragen gewidmet wurden.

Die These Hartels (1869) von einer gemeinsamen Quelle des Minucius Felix und Tertullians wurde von

---

[1] Nachträglich sehe ich, dafs auch P. Corssen, Bericht über die latein. Bibelübersetzungen, Jahresber. f. Alt.-Wiss. 27, 2 (1899) 11 f., der Meinung ist, dafs über die Frage das letzte Wort noch nicht gesprochen sei.

[2] Der pseudo-cyprianische Traktat De aleatoribus etc., Texte u. Unt. 5, 1 (1888) 110 ff.; Gesch. der altchr. Litt. 1, 595 f. — Vgl. auch M. Schanz a. a. O. 239 f.

[3] Acta Pontif. Romanor. inedita 2, Stuttgart 1884, 1 f.

[4] Septuaginta-Studien, Abh. der Götting. Ges. d. Wiss. 37 (1891) 75—85.

Fr. Wilhelm[1] wieder aufgegriffen und gegen P. Schwenkes Ausführungen (vgl. I, 115 f.) mit grofsem Geschick und Scharfsinn verteidigt. Er sucht die gemeinsame Quelle besonders an der Art und Weise, wie beide, Minucius Felix und Tertullian, Varro citieren, nachzuweisen, und an Schwenke anknüpfend, der zuerst die Berührungen beider mit Justin, Tatian und Theophilus ins Auge gefafst hatte, will er ihr Zusammentreffen auch hier auf die Vermittlung der alten lateinischen Apologie zurückführen, deren Verfasser vielleicht in dem von Tertullian (Adv. Valent. 5) genannten Proculus zu erblicken sei. Die Abfassungszeit beider Schriften müsse ungefähr gleichzeitig sein, da sonst ihre Unabhängigkeit voneinander schwer erklärt werden könne. Von dem Interesse, ein Fragment dieser gemeinsamen Quelle aufzufinden, war P. de Lagarde beherrscht, als er die Hypothese über die Abfassung einer Apologie durch Viktor I aufstellte, die soeben gewürdigt wurde. Solange jedoch die Existenz dieser alten Apologie nicht auf einem andern Wege wahrscheinlich gemacht werden kann, bleibt Hartels und Wilhelms Hypothese eine blofse Möglichkeit, die nur im äufsersten Notfalle angenommen werden kann. Harnack[2] und Schwenke[3] haben sie gegen Wilhelm abgelehnt, während E. Kurz[4] und B. Seiller[5] sie wiederum aufnahmen.

2. Zu gleicher Zeit wurde die ältere Ansicht von der Priorität Tertullians, die von Ebert (1868) zuerst fast ganz aus dem Felde geschlagen worden war, von L. Massebieau[6] wiederum verteidigt. Er stützt sich besonders auf den allgemeinen schriftstellerischen Charakter beider Autoren, ohne sich auf die Ver-

---

[1] De Minucii Felicis Octavio et Tertulliani apologetico, Breslauer philolog. Abhandl. 2, 1 (1887) 86 S.

[2] Theol. Litt.-Ztg. 1887, 422 f.

[3] Berl. philolog. Wochenschr. 1888, 1022 f.

[4] Über den Octavius des Minucius Felix mit dem Texte von Kap. 20 bis 26 inkl., Beilage z. Jahresber. über das Gymnasium in Burgdorf 1887/88, V—VIII, 1—16.

[5] De sermone Minuciano, Augsburg 1893, 13 f.

[6] L'apologétique de Tertullien et l'Octavius de Minucius Felix, Rev. de l'hist. des relig. 15 (1887) 316—346.

gleichung der Texte im einzelnen einzulassen. Mit Rücksicht auf diese litterarischen Erwägungen, die er durch die historische Situation zu verstärken sucht, bestimmt er die Abfassungszeit des Dialoges auf die Jahre 238—246. Massebieau stimmte K. J. Neumann [1] bei, schlug aber das Jahr 248 als Entstehungszeit des Octavius vor, da er vor der Verfolgung des Decius geschrieben sein müsse, in einer Zeit jedoch, als die tausendjährige Jubelfeier des römischen Reiches schon in Aussicht stand. Harnack [2] nimmt auch die Abhängigkeit des Octavius von Tertullian als wahrscheinlich an und verlegt den Dialog in das 3. Jahrhundert. Die Begründung seiner Ansichten steht aber noch aus.

3. Eberts Ansicht fand indessen auch ihre Vertreter. E. Bährens [3] stimmte ihr unbedingt zu und sprach sich für die Abfassungszeit in den Jahren 162—163 aus. F. X. Reck [4] wog die Argumente beider Ansichten nochmals gegeneinander ab und erschlofs die Priorität des Octavius aus den Parallelstellen, während er es ablehnte, aus den patristischen Zeugnissen des Lactantius und Hieronymus, die sich bekanntlich widersprechen, ein Argument zu ziehen. Als Entstehungszeit gab er die Jahre 160—197 an. B. Seiller [5] erklärte sich auch für die Priorität des Minucius und stimmte für die Abfassungszeit des Octavius Bährens zu, indem er dessen Bestimmung auf die Jahre 162—163 durch weitere Argumente zu stützen suchte, die er Anspielungen auf die Cyniker Crescentius und Proteus, die Mark Aurel gegen die Christen einnahmen, sowie dem theologischen Inhalte des Octavius im Vergleiche mit der ausgebildeteren Theologie Tertullians entnahm. M. Schanz [6] er-

[1] Der römische Staat und die allgemeine Kirche 1, Leipzig 1890. 241 Anm. 6. In den Göttinger Gel. Anzeigen 1884, 360 hatte sich Neumann für die Priorität des Minucius ausgesprochen.

[2] Gesch. der altchr. Litt. 1, 647.

[3] M. Minucii Felicis Octavius, emendavit et praefatus est Aem. B., Leipzig 1886, V—VII.

[4] Minucius Felix u. Tertullian. Eine litterarhistorisch-kritische Untersuchung, Theol. Qu.-Schr. 68 (1886) 64—114. [5] A. a. O. 8—14.

[6] Die Abfassungszeit des Octavius des Minucius Felix, ein Beitrag zum Verständnis des Dialogs, Rhein. Mus. 50 (1895) 114—136; Gesch. der röm. Litt. 3 (1896) 229—239.

klärte einige Jahre später die Abhängigkeit des Minucius Felix von Tertullian geradezu als unmöglich. Wichtiger ist aber, dafs Schanz den sichern Beweis erbringen zu können glaubte, dafs der Dialog zum Zwecke der Widerlegung einer Rede des M. Cornelius Fronto gegen die Christen verfafst wurde, und zwar nach Kap. 14, 1 zu Lebzeiten des Fronto, näherhin (wegen 18, 5) vor dem Kondominat des Kaisers Mark Aurel mit Lucius Verus, also vor 161, unter Antoninus Pius, vielleicht schon unter Hadrian. Im Zusammenhange damit hat Schanz die von andern behaupteten Berührungen des Octavius mit Athenagoras, Theophilus und Justin in Abrede gestellt und auch die Rücksichtnahme auf das „Wahre Wort" des Celsus. Die Hypothese von Schanz ist auf den ersten Blick sehr bestechend, um so mehr, als die Polemik des Dialoges gegen Fronto schon von van Hoven, Aubé und Harnack[1] angenommen und dessen Abfassung zu Frontos Lebzeiten von Kühn (vgl. I, 116) und E. Bährens vermutet worden war. Sie wurde jedoch bekämpft von C. Weyman[2], F. X. Funk[3], Th. Zielinsky[4] und E. Norden[5], welche besonders hervorhoben, dafs die Stelle (14, 1), worauf der chronologische Ansatz von Schanz sich in erster Linie stützt, nicht auf Fronto, sondern in Wirklichkeit auf Octavius sich beziehe und die von Schanz angenommene Interpolation des Namens Octavius an der bezeichneten Stelle um so weniger gerechtfertigt sei, als die sprichwörtliche Bezeichnung „homo Plautinae prosapiae" (= causidicus) auf den Sachwalter Octavius sehr gut passe. Ich mufs gestehen, dafs die von Schanz behauptete Beziehung des Cäcilius am Ende seiner Rede auf Fronto so „fein" und so unvermittelt ist, dafs ich besorge, Octavius hätte sie selbst nicht

[1] Gesch. der altchr. Litt. 1, 868. In seiner Dogmengeschichte 1[3] (1894) 477 Anm. 2 erklärt er sich bestimmt im Sinne Massebieaus.

[2] Beilage z. Allgem. Ztg. 1895 Nr. 120.

[3] Theol. Qu.-Schr. 78 (1896) 349 f.

[4] Cicero im Wandel der Jahrhunderte, Leipzig 1897, 71 f.

[5] De Minucii Felicis aetate et genere dicendi. Wiss. Beil. zum Vorlesungsverzeichnis der Univ. Greifswald 1897, 1—14. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 18 (1897) 447 f.

erkannt und die Worte: „Ecquid ad haec audet homo Plautinae prosapiae, ut disertorum praecipuus, ita postremus philosophorum", notwendig auf sich selbst beziehen müssen. Es ist auch sehr gezwungen, in der Antwort des Minucius Felix eine Bekämpfung des „elenden Stiles" des Fronto zu erblicken. In der Frage der Priorität des Minucius Felix stimmt indessen E. Norden mit Schanz überein unter Berufung auf das Zeugnis des Lactantius, gegen das Hieronymus nicht aufkommen könne, und unter erneuerter Prüfung der Argumente von Ebert, besonders der Parallele zwischen Octav. 21, 4 und Tertullians Apologet. 10, wo bei Tertullian ein offenbarer Irrtum vorliegt, der nur durch eine oberflächliche Lektüre des Octavius erklärt werden kann. Ein weiteres Argument Eberts (Octav. 25 vergl. mit Tertull. Apolog. 24 und 25) hat E. Norden in ein besseres Licht gestellt und endlich ein weiteres hinzugefügt (Octav. 28, 7 ff. vergl. mit Apolog. 16), woraus auch hervorgeht, dafs Tertullian auf Minucius Rücksicht nimmt. Eine Datierung des Octavius hat E. Norden nicht versucht. Für die Priorität desselben trat auch H. Boenig[1] ein.

Was die von Dessau (vgl. I, 114) beigebrachte Inschrift des Marcus Caecilius Quinti Filius Quirina (sc. tribu) Natalis angeht, die von dem Genannten auf den Cäcilius Natalis des Dialoges bezogen wurde und die Herabsetzung des Dialoges in die Zeit Caracallas nach sich ziehen müfste, so hat K. Sittl[2] gemeint, dafs Minucius den Vater oder einen gleichnamigen Verwandten des Cäcilius der Inschrift aus Cirta erwähne. Noch einfacher löst E. Bährens[3] die Schwierigkeit vermittelst der Korrektur von Octav. 1, 5: „quod Caecilium" in „quo Q(uintum) Caecilium"; denn in diesem Falle stimmt die Sache vortrefflich.

Ich schliefse mich entschieden der Meinung an, die Minucius Felix die Priorität zuerkennt. Abgesehen von den angedeuteten Beweisen Eberts und seiner Anhänger bestimmt mich dazu besonders der altertümliche Eindruck, den der Dia-

[1] Marcus Minucius Felix. Ein Beitrag zur Gesch. der altchr. Litt., Königsberg 1897, 32 S. 4° (Progr.).
[2] Jahresber. f. Alt.-Wiss. 17, 2 (1889) 19. [3] A. a. O. VI.

log macht, sobald man versucht, ihn in den bekannten Rahmen der altchristlichen Litteratur einzureihen. Die Verlegung nach Tertullian ist durch keinen einzigen inneren Grund nahegelegt, und das Verhältnis zu dem letzteren ist viel leichter begreiflich, wenn Tertullian den älteren Minucius Felix gelesen hat. Die Entfaltung der griechischen Apologetik des 2. Jahrhunderts scheint endlich eine Parallelerscheinung im Abendlande zu fordern, wenigstens in der Zeit Marc Aurels. Wenn nun wirklich eine Apologie aus dem Abendlande vorliegt, deren nähere Zeitbestimmung Schwierigkeiten unterliegt, so kann auch diese Betrachtungsweise die Priorität des Octavius wirksam unterstützen. Minucius Felix darf daher mit jener Sicherheit, welche unter diesen Verhältnissen erreichbar ist, als der älteste lateinische Schriftsteller des christlichen Altertums angesehen werden.

2. Die von E. Bährens[1] veranstaltete Ausgabe des Octavius geht in das Jahr 1883 zurück, obgleich sie erst 1886 erschien. Sie bedeutet keinen Fortschritt über Halm (1867) hinaus, weil Bährens den überlieferten Text durch eine Reihe von Konjekturen zu verbessern suchte, von denen die meisten nicht den Beifall verdienen, den ich der oben erwähnten gespendet habe. Der gröfste Teil seiner Einleitung ist der Rechtfertigung der belangreichsten Änderungen gewidmet; aufser diesen begegnet dem Leser aber noch eine „larga emendationum seges“, wie Bährens sich selbst ausdrückt. Die Ausgabe fand daher allgemeine Mifsbilligung[2].

E. Kurz[3] hat nur ein Specimen einer neuen Ausgabe (Kap. 20—26) auf Grund einer neuen Vergleichung des cod. Paris. 1661 saec. 9 vorgelegt. A. J. Kronenberg[4] sprach sich

[1] Vgl. S. 286 Anm. 3. Vgl. dazu seine Bemerkung: Zu Seneca und Minucius Felix, Neue Jahrbb. f. Philol. u. Pädag. 137 (1888) 397 f., über die Bestätigung seiner Vermutung, dafs Octav. 36, 5 aus Seneca geflossen ist.

[2] Vgl. K. Sittl a. a. O. 17; M. Schanz, Gesch. der röm. Litt. 3, 239. [3] Vgl. S. 285 Anm. 4.

[4] Minuciana, sive annotationes criticae in Minuc. Fel. Octavium, Leiden 1889, 1—90. S. 91—101 folgen Thesen.

auch für die möglichste Schonung der handschriftlichen Überlieferung aus bei Besprechung einer Reihe von Emendationen. Der bei diesem Anlafs von Schwenke[1] geäufserte Wunsch, es möge eine neue Ausgabe veranstaltet werden mit ausführlicher Wiedergabe der von Minucius benutzten oder den Octavius benutzenden Stellen anderer Autoren ist bisher nicht in Erfüllung gegangen. Die weiteren textkritischen Beiträge von A. Eufsner[2], F. J. Drechsler[3], J. van den Vliet[4], J. Vahlen[5], C. Synnerberg[6], R. Ellis[7] können hier nur angedeutet werden. Der Umstand, dafs die vorhin erwähnte Handschrift der einzige selbständige Textzeuge des Octavius ist, mufs zu neuen Konjekturen immer wieder anregen. Eine neue deutsche Übersetzung veranstaltete H. Hagen[8].

3. Eingehende Erörterungen über die Sprache des Minucius stellten E. Wölfflin[9], B. Seiller[10] und E. Norden[11] an.

---

[1] Göttinger Gel. Anzeigen 1890, 931—936.

[2] Zu Minucius Felix, Philologus 44 (1885) 131 (Kap. 5, 8: in semen statt in semet).

[3] Ein Beitrag zur Kritik lateinischer Schriftsteller, Olmütz 1887, 13 (einige Konjekturen zu Kap. 38).

[4] Ad Minucium Felicem, Rhein. Mus. 40 (1885) 155 f. (Kap. 6, 1: familiares statt familiarius; Kap. 38, 10: tacent statt tacerent; Kap. 28, 11: vor mollior und durior schiebt er nisi ein); Ad Minucium Felic., Mnemosyne 17 (1889) 143—146 (zur Ausgabe von Bährens).

[5] [Libellus M. Minucii Felic., cui Octavii nomen inscripsit,] Index lectionum der Univ. Berlin für das S.-Sem. 1894, 1—23, 4°; Über eine Stelle im Octavius des Minuc. Fel., Hermes 30 (1895) 385—390 (Oct. 19, 4: eo altior sei zu lesen esto altior).

[6] Randbemerkungen zu Minucius Felix, separat aus Finska Vetenskaps-Societetens forhandligar, Helsingfors (Berlin) 1897, 23 S.

[7] On the Octavius of Minuc. Felix and Firmicus De errore profanar. religion., Journal of philology 26 (1899) 197—202.

[8] Der Octavius des Minucius Felix, aus dem Lateinischen, Bern 1890, 89 S. (Separatabdruck aus den „Alpenrosen"). Vgl. C. Weyman in d. Hist. Jahrb. 12 (1891) 156.

[9] Minucius Felix. Ein Beitrag zur Kenntnis des afrikanischen Lateins, Archiv f. latein. Lexicogr. 7 (1892) 467—484.

[10] De sermone Minuciano, Augsburg 1893, 15—54. Ungünstig urteilt darüber P. Geyer, Jahresber. f. Alt.-Wiss. 26, 3 (1898) 85—87. Vgl. auch P. Geyer im Archiv f. latein. Lexicogr. 9 (1894) 586.

[11] Vgl. S. 287 Anm. 5; Die antike Kunstprosa 2 (1898) 605 f.

Wölfflin hob die zahlreichen Archaismen des Minucius im Gebrauche der Substantiva, Adjectiva, Verba, Präpositionen und in der Syntax hervor und erschlofs daraus den afrikanischen Charakter seiner Sprache. Seiller zeigt zuerst, in welcher Weise Minucius in der Wortverbindung und der Periodenkonstruktion sich zu Cicero verhält; sodann vergleicht er seine Satzteile mit denen des Tertullian, Apuleius und der Itala und gelangt zum Resultate, dafs er Formen des Vulgärlatein bereits aufgenommen habe, aber nur „per posticum", während Tertullian und Apuleius es „per apertas valvas" thaten. Diese Betrachtungsweise führte ihn zur Erkenntnis, dafs viele von den vorgeschlagenen Korrekturen verfehlt seien. Zum Schlusse bespricht er die poetischen Elemente der Sprache des Minucius, die besonders Virgil, Horaz und Lucrez entnommen seien. E. Norden stellte den litterarästhetischen Gesichtspunkt in den Vordergrund und zeigte an einer Unmasse von Beispielen den Ursprung der von Minucius beliebten Konzinnität der Sprache und der asyndetischen Wortverbindungen aus den Sprachkünsten der alten griechischen und lateinischen Sophisten, die sich von einem Schriftsteller zum andern fortschleppten. Im Zusammenhang mit dieser Wahrnehmung leugnet er den spezifischen Charakter des afrikanischen Lateins, auf das die charakteristischen Eigentümlichkeiten des Minucius Felix und Tertullians zurückgeführt zu werden pflegen. Mit Recht betont er, dafs der selbst bei der gröfsten „indignatio" immer zierliche und posierende Stil des Minucius den Anforderungen nicht genügte, die an die schriftliche Verteidigung des noch mitten im tobenden Kampfe stehenden jungen Glaubens gestellt wurden. Weitere Bemerkungen will E. Norden in seiner neuen Ausgabe des Octavius hinzufügen, auf die man gespannt sein darf. Die Zusammenstellungen von Plofs[1] über den Sprachgebrauch des Minucius sind ohne wissenschaftlichen Wert.

[1] Der Sprachgebrauch des Minucius Felix, XXI. Programm des städt. Realgymn. zu Borna 1894, 3—27, 4°. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 16 (1895) 196; P. Geyer, Jahresber. f. Alt.-Wiss. a. a. O. 87.

4. Gegen R. Kühns Versuch, die Theologie des Minucius als reinen moralphilosophischen Monotheismus nachzuweisen, hatte schon E. Bährens[1] in seiner Ausgabe polemisiert, zugleich aber behauptet, dafs Minucius die Gottheit Christi nicht gekannt habe. Eine ausführliche Widerlegung Kühns unternahm O. Grillnberger[2]. Die Frage ist schwieriger, als sie der Verfasser empfunden zu haben scheint, und mit parallelen Citaten aus späteren Kirchenvätern wird sie jedenfalls nicht gelöst. Die Annahme einer absichtlichen Zurückhaltung seitens des Minucius, die er mit Dombart und Bährens teilt, ist doch ein sehr dürftiger Notbehelf. Richtiger ist es, mit M. Schanz[3] den theologischen Inhalt als durch die Vorlage des Minucius, Frontos Rede, bestimmt und durch ihren Widerlegungszweck begrenzt zu betrachten. Auf jeden Fall mufs die Lösung der Frage auf rein historischem Wege versucht werden, wesentlich dadurch, dafs die Schrift in die passenden historischen Verhältnisse der Apologetenzeit, wozu sie nach meiner Überzeugung gehört, hineingestellt wird. Das Resultat ist dogmatisch gleichgültig, weil die authentische Quelle des Glaubens der alten Kirche ihre lebendige Glaubensverkündigung ist, nicht aber das rhetorische Litteraturdenkmal eines Neubekehrten.

Fünfter Abschnitt.

Die Alexandriner.

§ 24. Die alexandrinische Katechetenschule.

1. Die hervorragende Bedeutung der alexandrinischen Schule für die Entstehung und älteste Entfaltung der theologischen Wissenschaft erklärt und rechtfertigt die intensive Forschungsarbeit, die ihr und den ältesten Vertretern derselben

[1] A. a. O. VII—XIV.

[2] Studien zur Philosophie der patristischen Zeit 1. Der Octavius des Minucius Felix, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theologie 3 (1889) 104 bis 118, 146—161, 260—269.

[3] Gesch. der röm. Litt. 3, 233.

gewidmet wurde. Die ältere Litteratur über die Schule als Ganzes betrachtet wurde vermehrt durch Ch. Bigg [1], J. B. Heard [2] und F. Lehmann [3]. Die Tendenz der acht Bampton-Vorlesungen von Bigg ist in ihrem Titel zur Genüge angedeutet. Er will nicht eine Litterärgeschichte der Alexandriner bieten, sondern eine Darstellung und Beurteilung ihrer Ideen, des „christlichen Platonismus" ihrer Hauptvertreter Clemens und Origenes, deren Theologie die zweite bis sechste Vorlesung gewidmet sind. Ich werde auf diese zurückkommen. Die Betrachtung hebt in der ersten Vorlesung bei Philo und den Gnostikern an. Harnack [4] hat mit Recht betont, dafs der Inhalt derselben nicht genüge, um die Theologie des Clemens und Origenes verständlicher zu machen, weil dafür ebensosehr die Kenntnis der vor Philo stehenden griechischen Philosophen, als insbesondere die der christlich-kirchlichen Überlieferung, wie sie den Alexandrinern vorlag, vonnöten sei. Sympathisch ist mir die Ablehnung der Bezeichnung der Gnostiker als der ersten christlichen Theologen; es ist eine Reaktion auf die übertreibende Auffassung Harnacks von der Stellung der Gnostiker in der Geschichte der Entstehung der christlichen Theologie. Interessant ist das Thema der siebenten Vorlesung: „The reformed paganism", worin Bigg den Nachweis versucht, dafs sich schon in dem Mythras- und Serapisdienst, bei den Neupythagoräern Numenius, Philostratus (Vita Apollonii) und bei Celsus Einwirkungen des Christentums geltend machen. Die achte Vorlesung behandelt das Verhältnis der Alexandriner zum Paulinismus, der zum erstenmal bei ihnen auflebe, und zum Augustinismus, ihre Nachwirkungen in der Kirche, die Grundgedanken der späteren origenistischen Streitigkeiten, letztere aber ohne eine nähere historische Würdigung der Schüler und der Gegner des Origenes.

[1] The christian Platonists of Alexandria. Eight lectures preached before the University of Oxford in the year 1886 on the foundation of the late Rev. John Bampton, Oxford 1886, XXVII u. 304 S.

[2] Alexandrian and Carthaginian theology contrasted. The Hulsean lectures 1892/93, Edinburg 1893, XII u. 362 S. 12⁰.

[3] Die Katechetenschule zu Alexandria kritisch beleuchtet, Leipzig 1896, 115 S. [4] Theol. Litt.-Ztg. 1887, 105—112.

J. B. Heards Hulsean-Vorlesungen sind weder litterar- noch dogmenhistorisch, sondern theologisch-kritisch. Er setzt die Kenntnis der Theologie der Alexandriner und Karthager (Tertullian, Cyprian und Augustinus) voraus und stellt sie in Gegensatz zu einander, um, im Anschlufs an den Cambridger Professor Allen, den Beweis zu erbringen, dafs die Theologie der Zukunft den Augustinianismus, der die Kirche verdorben habe, verlassen und wieder an Origenes anknüpfen müsse. In diesem Zusammenhang erscheint ihm die Reformation als ein lahmer Kompromifs, der zu gleicher Zeit zu weit und nicht weit genug ging; die echte Fortführung der alexandrinischen Theologie erblickt er bei den Mystikern, Quäkern, den Cambridger Platonisten und bei modernen englischen Theologen, ohne sie jedoch systematisch zu würdigen. Dieser Standpunkt führt ihn zur Verwerfung der Lehre von der Gnade, der Sünde und der Versöhnung; die Theologie der Zukunft dürfe nur die Lehre von der Trinität und Inkarnation umfassen. Angesichts dieser Übertreibungen ist eine nähere Auseinandersetzung mit dem Verfasser aussichtslos. In Deutschland hat er gegen sein Erwarten wenig Anklang gefunden[1].

Ganz unbrauchbar und überflüssig ist die Darstellung von F. Lehmann, der, wie G. Krüger[2] gezeigt hat, nur wiederholt, was schon vor 30 Jahren bekannt war. Bei der Darstellung der Lehrweise und Methode der Schule finde ich nicht einmal die Dankrede des Gregorius Thaumaturgus an Origenes erwähnt!

In den dogmengeschichtlichen Gesamtdarstellungen von Harnack[3], Loofs[4], Seeberg[5] und A. Dorner[6] wurde der alex-

---

[1] Vgl. z. B. die oben benutzte Besprechung von C. Clemen in der Theol. Litt.-Ztg. 1894, 374—377.

[2] Ztschr. f. prakt. Theol. 18 (1896) 271—273.

[3] Lehrb. der Dogmengesch. 1[3] (1894) 590—647.

[4] Leitf. z. Stud. d. Dogmengesch., 3. Aufl. Halle 1893, 106—108, 122—131.

[5] Lehrb. der Dogmengesch. 1, Erlangen u. Leipzig 1895, 99—120.

[6] Grundrifs der Dogmengesch., Berlin 1899, 79—103.

andrinischen Schule selbstverständlich die gröfste Aufmerksamkeit geschenkt. Auf eine Kritik der von den Genannten vorgetragenen Anschauungen mufs aber hier verzichtet werden.

2. Es ist nicht gelungen, die Entstehung der Schule in ein helleres Licht zu stellen, und E. de Faye[1] hat kürzlich nach einigen Betrachtungen über die katechetische Schule in der Einleitung seiner verdienstvollen Schrift über Clemens von Alexandrien mit Recht hervorgehoben, dafs jede Erklärung ihres Ursprunges zum Teil auf Vermutung angewiesen sei. Er selbst meint, dafs die Schule aus privater Initiative entstand, ohne Zuthun der Kirche, und dafs erst der Bischof Demetrius unter Origenes anfing, seine Aufmerksamkeit der Institution, die einen so grofsartigen Aufschwung nahm, dauernd zuzuwenden. Auf jeden Fall beginnt ihre Geschichte erst mit Clemens. Zahn[2] und Harnack[3] haben jedoch die Gestalten der alten alexandrinischen Presbyter, die Clemens von Alexandrien so oft als seine Gewährsmänner nennt und unter denen Pantänus als der erste bekannte Vorsteher der Schule hervorragt, näher beleuchtet und insbesondere dargethan, dafs sie nichts Schriftliches hinterliessen. Von Pantänus hat Zahn nachgewiesen, dafs er von Geburt Sizilianer war, und wahrscheinlich gemacht, dafs Clemens neben ihm etwa ein Jahrzehnt (190—200/202) an der Schule wirkte. Harnack[4] hat auch die von Kardinal Pitra[5] zusammengestellten Schrifterklärungen älterer alexandrinischer Exegeten geprüft, gelangte allerdings zum Resultate, dafs einige derselben Origenes selbst angehören. Der Aufsatz von J. St. Biggs[6] über das Neue Testament in Alexandrien bezieht sich nicht auf die alexandrinische Schule, sondern sucht die Frage zu beantworten,

---

[1] Clement d'Alexandrie, 28—34.

[2] Supplementum Clementinum, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 3 (1884) 156—165, 168—173.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 1, 291—296. [4] A. a. O. 295 f.

[5] Analecta sacra 2 (1884) 293, 335 f.

[6] Alexandria and the New Testament, The American journal of theol. 1 (1897) 927—949.

welche Bedeutung Alexandrien in der Vorbereitung auf das Neue Testament zukommt. Die Ausführungen von A. D. Kyriakos[1] über die Begründung der theologischen Wissenschaft durch die Alexandriner sind rein populär und bieten nichts Neues. Die Forschung wandte sich vor allem den zwei Gröfsen der Schule, Clemens und Origenes, zu.

§ 25. Clemens von Alexandrien.

Sehr erfreulich sind die Resultate, zu denen die textkritische und litterarhistorische Erforschung der Schriften des Clemens führte.

1. Da die letzte Ausgabe, die von W. Dindorf (1869) veranstaltet worden war, ganz ungenügend ist, so thaten sich E. Hiller und K. J. Neumann zusammen zur Herstellung einer neuen kritischen Ausgabe[2]. Nach Hillers Tod scheint aber sein Mitarbeiter von dem Plane zurückgetreten zu sein. Thatsächlich ist die Herstellung der Ausgabe des Clemens für das Corpus der Berliner Akademie O. Stählin übertragen worden, und dieser hat seine Befähigung dazu in einigen Vorarbeiten glänzend erwiesen. Nur erwähnen will ich seine kritischen Bemerkungen zu Clemens[3], welche das strenge Urteil, das P. de Lagarde (1870) über die Ausgabe Dindorfs gefällt hatte, vollauf bestätigten und sich auszeichnen durch gute Emendationen und eine umfassende Kenntnis der Quellen des Textes des Clemens. Abschliefsend sind seine Untersuchungen über die Clemenshandschriften[4], worin er zu folgenden Resultaten gelangte. Die 17 Handschriften, welche den Protrepticus

[1] Über die alexandr. Theologen und besonders über Origenes. Intern. theol. Ztschr. 4 (1896) 333—340 (Auszug aus der Rektoratsrede des Verfassers, die griechisch erschien in der „Anaplasis" 1895, Nr. 17 f.).

[2] Vgl. K. J. Neumann in der Theol. Litt.-Ztg. 1885, 535; Teubners Mitteilungen 1885, Nr. 1.

[3] Observationes criticae in Clem. Alex., Erlangen 1890, 43 S. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 12 (1891) 158.

[4] Beiträge zur Kenntnis der Handschriften des Clemens Alexandr., Nürnberg 1895, 35 S. (Beilage zum Jahresber. des k. Neuen Gymn. in Nürnberg für das Schuljahr 1894/95).

und den Pädagogus enthalten, gehen alle auf den Arethascodex Paris. 451 a. 914 (P) zurück, dem aber die zehn ersten Kapitel des Pädagogus jetzt fehlen. Direkt von dem Arethascodex ist der cod. Mutin. III D 7 saec. 11 (M) von zwei Schreibern gleichzeitig abgeschrieben, während der cod. Laur. 5, 24 saec. 11 (F) von einer Kopie des Arethascodex abgeschrieben zu sein scheint. Die Handschrift von Modena (M) ist identisch mit dem cod. Carpensis der Editio princeps von Petrus Victorius (1550); er ist also von der Liste der Handschriften zu streichen. Stählin bemühte sich besonders um die Klassifizierung der übrigen 14 Handschriften, die sämtlich sehr jung sind: acht davon, aus dem 15. und 16. Jahrhundert, sind Abschriften von F, da sie die beiden Lücken dieser Handschrift im Text des Pädagogus gemeinsam haben; nur drei, darunter cod. Genuens. Mission. urban. 28 saec. 15, sind von dem Arethascodex abgeschrieben. Der von Potter (1715) in der Ausgabe des Clemens benutzte cod. Oxon. coll. novi 139 (N) saec. 15, der sich eines gewissen Ansehens erfreute, stellte sich als eine Abschrift der Handschrift von Genua heraus. Die zwei letzten, Vatic. Ottob. 94 saec. 15 und Paris. suppl. gr. 254 saec. 16 sind Abschriften von F, aber korrigiert nach M. Von der zuletzt genannten Handschrift ist das allerdings nur wahrscheinlich. Für die Stromata besitzen wir blofs eine Handschrift, den cod. Laur. 5, 3 saec. 11 (L), wovon der cod. Paris. suppl. gr. 250 saec. 16 eine Abschrift ist: hier konnte Stählin nichts Neues bieten. Neu hingegen und sehr dankbar ist seine Untersuchung der Excerptenhandschriften des Clemens, aus denen er eine Gruppe von vier Handschriften (Vatic. Ottob. 94 u. 98, Neapol. II A A 14, Monac. 479) herausgestellt hat, die auf einen Archetypus zurückgehen, der für die Stromata vielleicht eine neue Rezension neben L bildet. Die vierte Handschrift ist identisch mit dem früher verloren geglaubten cod. Augustanus, der für die Ausgabe von F. Sylburg (1592) benutzt wurde. Die Excerptenhandschriften enthalten ebenfalls Fragmente des Protrepticus und des Pädagogus, deren Wert für die Textüberlieferung Stählin noch nicht festgestellt hat. Diese Feststellung ist wichtig, weil

davon abhängt, ob wir dadurch auch für diese Schriften einen neuen Textzeugen neben P erhalten. Einige von diesen Resultaten hat Stählin erst in seiner Untersuchung über die Scholien zu Clemens, die weiter unten zur Sprache kommen wird, zur Gewifsheit erhoben. Der Umstand, dafs die Grundzüge der Überlieferungsgeschichte des Clemens, wie sie vorher Harnack, v. Gebhardt und Zahn dargelegt hatten, durch Stählin bestätigt wurden, ist ein Beweis für die Richtigkeit der dabei angewandten Methode.

Die Haltbarkeit seiner eigenen Resultate wird bestätigt durch das Zusammentreffen derselben mit denen des Engländers P. M. Barnard[1] in seiner Ausgabe der Abhandlung „Quis dives salvetur?“ Stählin hatte in seinen Beiträgen nachgewiesen, dafs der cod. Vatic. 623 saec. 15, auf dem die Editio princeps von M. Ghisler (1623) beruht, eine Abschrift des cod. Scorial. Ω III 19 saec. 11 ist, und zugleich gezeigt, dafs der Herausgeber seine Handschrift sehr nachlässig behandelt hatte, und Textkorrekturen vorgeschlagen. Die Escurialhandschrift hat nun Barnard seiner Ausgabe zu Grunde gelegt und damit die Textrezension auf eine neue Basis gestellt. Die Lücken in dem Schlufskapitel sind durch die Heranziehung neuer Handschriften erheblich verbessert worden. Hierfür hatte Stählin 18 von Eusebius unabhängige Handschriften nachgewiesen. Auch die Citate aus der Abhandlung in Florilegien, vor allem in den Parallela des Johannes von Damaskus, sind herangezogen.

Durch Barnards Ausgabe, dessen Arbeit die Notwendigkeit einer neuen Gesamtausgabe des Clemens grell illustriert, ist die von K. Köster[2] überholt, wenn auch diese durch gute Konjekturen einen Fortschritt bedeutete. Beachtenswert ist,

[1] Clement of Alexandria: Quis dives salvetur? reedited together with an introduction on the Mss of Clement's works, Texts and stud. 5, 2 (1897) XXX u. 66 S.

[2] Clemens Alexandrinus, Quis dives salvetur? Freiburg u. Leipzig 1893, XI u. 63 S. (Krügers Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengesch. Quellenschr., 6. Heft).

dafs Potters Ausgabe (1715), die sonst als die beste der bisherigen Textrezensionen angesehen wird, nach Köster durch willkürliche Änderungen, Nachlässigkeiten und Druckfehler recht oft entstellt ist. Das Namen- und Sachregister Kösters ist sehr ausführlich.

Die textkritischen Notizen von J. B. Mayor[1] und P. Tannéry[2] beziehen sich auf den Protrepticus und die Stromata. Den Abschnitt derselben (Strom. 1, 21), der sich mit der biblischen Chronologie beschäftigt, gab P. de Lagarde[3] in mustergültiger Weise heraus[4].

2. Den wichtigsten Beitrag zur litterarhistorischen Kritik der Schriften des Clemens lieferte Th. Zahn[5], dessen Untersuchung die Grundlage der Zusammenstellung des Materials zur Überlieferungsgeschichte von Preuschen[6] bildet. Ursprünglich wollte Zahn nur die Fragmente der Hypotyposen des Clemens im Interesse seiner Geschichte des neutestamentlichen Kanons sammeln; er sah sich aber bald genötigt, über diesen nächsten Zweck hinauszugreifen und alle verlorenen Schriften des Clemens ins Auge zu fassen. So entstand ihm unter der Hand ein Supplement zu den Schriften des Alexandriners, in welchem er die Citate späterer Schriftsteller aus den erhaltenen Schriften zusammenstellte, die Bruchstücke der

[1] Clem. Alexandr. IV, § 62 p. 592 Potter, Journal of philology 15 (1887) 180—185; Critical notes on the first book of the Stromateis of Clem. of Alexandr., The classical Review 8 (1894) 233—239, 281—288, 385—391 (zu Strom. 1—3); 9 (1895) 97—105, 202—206, 297—302, 337—342, 385—390, 433—439 (zu Strom. 4—7); Notulae criticae in Clementis Alexandr. Protrepticum, Philologus 58 (1899) 266—280 (mit Beiträgen von O. Stählin).

[2] Miscellanées I. Clem. Alex. Strom. I, 104, Rev. de philol. N. S. 13 (1889) 66—69.

[3] Septuaginta-Studien, Abh. der Götting. Gesellsch. d. Wiss. 37 (1891) 85—91.

[4] Die soeben erschienenen „Philologischen Studien zu Clemens Alex.“ von W. Christ, separat aus den Abh. der bayer. Akad. 1900, 74 S. 4°, kann ich nur noch anmerken.

[5] Supplementum Clementinum, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 3 (1884) 1—176, 319—321 (Zusätze). Die Beilagen (S. 177—319) kommen an den geeigneten Stellen zur Sprache.

[6] Bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 296—327.

verlorenen Schriften aus Drucken und Handschriften, insbesondere aus den Catenen, Florilegien und den Sacra Parallela des Johannes von Damaskus, sammelte und endlich über das achte Buch der Stromata, die Hypotyposen und die Chronologie des Clemens eigene Untersuchungen anstellte. Da inzwischen mehrere andere Gelehrten zu seinen Resultaten Stellung genommen haben, so empfiehlt es sich, die Erforschung der einzelnen Schriften des Clemens zusammen zu betrachten.

3. Den ersten Teil der grofsen Trilogie, die glücklicherweise erhalten ist, den Protrepticus, läfst Zahn[1] vor 189 verfafst sein, während D. Demetreskos[2] die Jahre 195—200 als Abfassungszeit vorschlug. Kurz vorher hatte P. Hartlich[3] darauf hingewiesen, dafs Clemens in seinem Protrepticus formell die griechischen Philosophen nachgeahmt habe. Als Fortsetzung verfafste Clemens den Pädagogus nach Zahn[4] während seiner Lehrthätigkeit an der Katechetenschule neben Pantänus zwischen 190—200. Ob Taverni[5] in seiner Rede über die schöne Schrift neues beigebracht hat, kann ich nicht sagen. Das achte Buch des dritten Teiles, der Stromata, das bekanntlich verloren ist, hat Zahn[6] zu rekonstruieren versucht. Ausgehend von dem Plane der Stromata, wie er ihn auffafst, und von den Nachrichten über die Überlieferung des achten Buches gelangt er zu folgenden Resultaten. Clemens hat das achte Buch in Wirklichkeit geschrieben; ein Späterer aber hat dasselbe excerpiert, und diese Excerpte sind allein erhalten geblieben, nämlich das in der (einzigen) Florentiner Handschrift als achtes Buch bezeichnete Bruchstück erkenntnistheoretischen Inhalts über das Finden der Wahrheit, über Definition und Beweis, Genus und Species, sodann die in der Handschrift folgenden Epitomae ex Theodoto und Eclogae propheticae. Jene

[1] A. a. O. 176.

[2] Κλημ. Ἀλεξ. ὁ προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας λόγος, Bukarest 1890, 86 S.

[3] De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole, Leipziger Stud. z. klass. Philol. 11 (1889) 332 f. [4] A. a. O. 176.

[5] Sopra il Παιδαγωγός di Tito Flavio Clemente Aless., discorso, Rom 1885, 36 S. 4⁰.

[6] A. a. O. 104—130; Gesch. des neut. Kanons 2, 2 (1892) 961—964.

umfassen 86 Excerpte aus Schriften eines gewissen Valentinianers Theodotus, den Zahn mit dem Paulusschüler Theodas identifiziert, diese sind Erörterungen über ausgewählte Abschnitte aus der Schrift ohne einheitlichen Zusammenhang. Beide Stücke betrachtete man früher als Fragmente der Hypotyposen; daſs sie aber vielmehr zu dem achten Buche der Stromata gehören, suchte Zahn teils aus ihrer Überlieferung teils aus inneren Gründen nachzuweisen. Das Unwahrscheinliche seiner Hypothese von dem späteren Anfertiger dieser Excerpte aus dem achten Buche, das infolgedessen als Ganzes verloren geht, hat er aber ganz übersehen.

4. Gegen diese Rekonstruktion des achten Buches der Stromata erhoben R. A. Lipsius[1], K. J. Neumann[2] u. a. alsbald gewichtige Bedenken, während Harnack[3] noch 1893 derselben zustimmte. Unmittelbar vorher war jedoch von P. Ruben[4] die Hypothese aufgestellt worden, daſs die Excerpta ex Theodoto, zu denen A. E. Brooke[5] inzwischen einige Lesarten zum Texte Dindorfs aus der Florentiner Handschrift (pl. 5, 3) mitgeteilt hatte, in ihrer vorliegenden Gestalt von Clemens selbst aus gnostischen Schriften hergestellt wurden als Vorarbeit zu der Schrift Περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας, die in Strom. 4, 1 in Aussicht gestellt werden. Bald darauf nahm A. v. Arnim[6] diese Hypothese auf und dehnte sie auf die zwei weiteren Fragmente des sogen. achten Buches der Stromata aus: die Eclogae propheticae seien auch Auszüge aus gnostischen Schriften, das sogen. achte Buch der Florentiner Handschrift hingegen Excerpte aus zeitgenössischen Philosophen, einem Skeptiker, einem Peripatetiker und einem Stoiker, die Clemens entweder für die Fortsetzung der sieben Bücher der Stromata

[1] Litt. Ctrbl. 1885, 231—234. [2] Theol. Litt.-Ztg. 1885, 533—535.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 1, 181.

[4] Clementis Alexandrini excerpta ex Theodoto, Leipzig 1892, XXXII S. (als Prolegomena bezeichnet; die Textausgabe selbst ist aber bisher leider nicht erschienen).

[5] The fragments of Heracleon, Texts and stud. 1, 4 (1891) 105 f

[6] De octavo Clem. Stromateorum libro, Rostock 1894, 16 S. 4°(Universitätsschrift).

oder für ein weiteres dogmatisches Werk bestimmte und gleich mit einigen Randglossen versah.

Ruben und v. Arnim trat in jüngster Zeit E. de Faye[1] bei, der aber zugleich die ganze Frage nach dem litterarischen Charakter der Stromata und ihrem Verhältnisse zu den zwei vorausgehenden Schriften in eine neue Beleuchtung stellte. Auf Grund einer sorgfältigen Analyse der Trilogie kommt er zu dem überraschenden Ergebnis, dafs die Stromata gar nicht den dritten Teil derselben bilden, wie man es bisher einstimmig annahm, sondern dafs dieser dritte Teil, der den Titel „Διδάσκαλος“ führen und ein theologisches System entwickeln sollte, niemals geschrieben wurde. Die Stromata bilden ein Einschiebsel zwischen dem Pädagogus und dem beabsichtigten dritten Teil; denn sie geben ja das versprochene System nicht, und, was entscheidend ist, Clemens kündigt den dritten Teil von einem Ende der Stromata zum andern immer wieder als Fortsetzung derselben an. Der Zweck der Mittelstellung der Stromata zwischen dem Pädagogus und dem Didaskalos erhellt aber aus den Stromata selbst, wenn der Plan derselben richtig aufgefafst wird; sie bezwecken die Rechtfertigung des Gebrauchs der Form und der Methode der griechischen Philosophie, auf die sich Clemens beim Versuche eines theologischen Systems notwendig verwiesen sah, da weder die Schrift noch die bisherige christliche Tradition die formellen Mittel dazu bot. Die Herübernahme dieser formellen Mittel der griechischen Philosophie war aber ein Unternehmen, das manchen Kreisen bedenklich erschien und schon an und für sich betrachtet eine grofse pädagogische Kunst erforderte. Deshalb wählte Clemens die Litteraturform der „Teppiche“, die ihm die Möglichkeit gab, dem Leser manches nahezulegen,

[1] Les Stromates de Clément d'Alexandrie, Rev. de l'hist. d. relig. 36 (1897) 309—320; Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle, Paris 1898, 45—111 (Biblioth. de l'école des hautes études. Sciences religieuses. 12. Bd.). Vgl. L. Thomas, Le Clément d'Alexandrie de M. E. de Faye, Rev. de théol. et de philos. 1899, 427—453.

was er nicht offen und breit darlegen wollte. In den Excerpta ex Theodoto, den Eclogae propheticae und dem sogen. achten Buche der Stromata erblickt daher de Faye Materialien für den dritten Teil der Trilogie des Clemens. Die Hauptthese von de Faye scheint mir unanfechtbar, und ich stimme ihr um so lieber bei, als ich die hergebrachte Meinung, dafs Clemens in den Stromata wohl ein System der Theologie geben wollte, aber sich als unfähig erwiesen habe, ein solches zu entwickeln, niemals mit der Thatsache zusammenreimen konnte, dafs er eine eigene Schrift Περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας entweder geschrieben oder wenigstens beabsichtigt hat. P. Wendland[1] bezeichnet die Beweisführung de Fayes als zwingend und findet sie durch seine Annahme bestätigt, dafs Clemens schon vor dem Pädagogus an den Stromata arbeitete, welche somit nicht als die Fortsetzung des ersteren angesehen werden können.

Gegen Zahn stimmt de Faye mit v. Arnim auch darin überein, dafs die Stromata die letzte Schrift des Clemens war, und findet darin die Erklärung für die Kompositionsmängel derselben, die in seinen früheren Schriften nicht vorhanden sind.

5. Die letzte erhaltene Schrift des Clemens, die Abhandlung Quis dives salvetur, setzte Zahn nach den Stromata an, während v. Arnim und de Faye sie für älter halten. Krüger[2] hat wohl recht, wenn er die nähere Bestimmung der Abfassungszeit für unmöglich erklärt. Der Aufsatz von Georgiades[3] ist mir unzugänglich; er scheint nur eine Inhaltsangabe des Schriftchens zu sein.

Die Kenntnis der verlorenen Hypotyposen des Clemens hat Zahn[4] entschieden gefördert durch die Sammlung

[1] Theol. Litt.-Ztg. 1898, 652—657. Gegen de Faye hält er aber die Stromata für ein abgeschlossenes Ganzes, da Strom. 7, 111 einen deutlichen Abschlufs bilde. — P. Lejay, Rev. d'hist. et de litt. relig. 5 (1900) 70 f. hat jüngst Einwände gegen de Fayes Auffassung erhoben, die Beachtung verdienen.

[2] Gesch. der altchr. Litt. 105.

[3] Τίς ὁ σῳζόμενος πλούσιος κατὰ Κλημ. τὸν Ἀλεξανδρέα, Ἐκκλησ. ἀλήθ. 1885, 385—396, 443 f.

[4] A. a. O. 64—103, 130—156.

der griechischen Fragmente, durch den Beweis, dafs die zuerst von M. de la Bigne (1575) edierten Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas canonicas (1 Petr., Iudae, 1 u. 2 Io.) eine Übersetzung aus den Hypotyposen sind, und durch seine Ausführungen über den allgemeinen Charakter derselben. den Inhalt der acht Bücher und die theologischen Eigentümlichkeiten derselben. Die genannten Adumbrationes gab Zahn neu heraus unter erstmaliger Heranziehung des cod. Laudun. 96 saec. 9 (L), worin sie ausdrücklich als Teil der Hypotyposen des Clemens bezeichnet werden, und einer Handschrift von Middlehill-Cheltenham. Letztere ist inzwischen der cod. Berol. Phill. 1665 saec. 13 geworden. Preuschen [1] hat eine neue Kollation derselben veranstaltet. Dafs Cassiodorius die Übersetzung der Adumbrationes veranlafst habe, ist eine ansprechende Hypothese. J. Haufsleiter [2] hat darauf hingewiesen, dafs die Hypotyposen noch bei Andreas von Kreta in seinem Martyrium des Apostels Jakobus erwähnt werden; bevor man aber daraus folgert, dafs Andreas sie selbst noch benutzt hat, müfste man wissen, ob er diese Notiz nicht seinen Quellen verdankt. Symeon Metaphrastes [3] wiederholt dieselbe Angabe, aber offenbar in Abhängigkeit von Andreas. Gegen die Ansicht Zahns, dafs die Hypotyposen nach den Stromata verfafst wurden, haben A. v. Arnim [4] und E. de Faye [5] Bedenken geäufsert. Ihr Hauptgrund ist, dafs die Stromata die letzte Schrift des Clemens seien.

Zahns [6] Sammlung der Fragmente der Schrift Περὶ τοῦ πάσχα ist inzwischen nicht vermehrt worden. Den Titel der Schrift Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς ἰουδαΐζοντας, von der nur noch ein Fragment vorliegt, deutete F. Kattenbusch [7] auf die

[1] Bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 306 f.

[2] Vgl. oben 254 Anm. 1.

[3] Migne, Patrol. gr. 115, 200.

[4] De octavo Clem. Stromateorum libro 14 f.

[5] Clément d'Alexandrie 110 Anm. 1.

[6] A. a. O. 32—37. Wiederholt von Preuschen bei A. Harnack a. a. O. 299 f.

[7] Das apostol. Symbol 2, Leipzig 1897, 175 Anm. 54.

Verteidigung der pneumatischen Exegese gegenüber solchen, die den pneumatischen Inhalt der Schrift leugneten. Ähnlich faſste ihn auch Harnack[1] auf. E. de Faye[2] behauptet mit Unrecht, daſs die Schrift gegen die Juden gerichtet war.

Die Schrift Περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας hielt Zahn[3] für verloren. A. v. Arnim[4] bezweifelte aber, daſs Clemens in dem Quis dives salvetur c. 26 eine Schrift andeuten wollte, und E. de Faye[5] hält sie für einen der Teile des beabsichtigten „Didaskalos". Eine weitere Schrift Περὶ προνοίας, die erst von Maximus Confessor und Anastasius Sinaita Clemens beigelegt wird, hält Zahn[6] trotzdem für echt, während Preuschen[7], Krüger[8] und de Faye[9] an der Autorschaft des Clemens Zweifel äuſserten. Jüngst hat aber P. M. Barnard[10] ein neues Clemensfragment auf diese Schrift bezogen. In einem zweiten früher nicht bekannten Fragmente meint derselbe[11] ein Citat aus dem nur durch Eusebius bekannten Προτρεπτικὸς πρὸς ὑπομονὴν ἢ πρὸς τοὺς νεωστὶ βεβαπτισμένους erblicken zu dürfen.

Die Schrift Περὶ ἐγκρατείας glaubte P. Wendland[12] früher als gar nicht von Clemens geschrieben, sondern als einen von Clemens selbst gedankenlos abgeschriebenen Titel einer Abhandlung des Musonius ansehen zu müssen. Er hat aber diese Ansicht neuestens zurückgenommen[13] und betrachtet sie nun als einen Abschnitt der Stromata (2, 103 bis Ende des dritten Buches), den Clemens nach den Gepflogenheiten der antiken Citiermethode angab, als handle es sich um eine eigene Schrift. In gleicher Weise hat de Faye[14] eine Reihe von andern

[1] Lehrb. der Dogmengesch. 1³ (1894) 275 Anm. 3.
[2] A. a. O. 42. [3] A. a. O. 38 f.; vgl. S. 59.
[4] A. a. O. 13 f. [5] A. a. O. 110 Anm. 1.
[6] A. a. O. 39—44. [7] Bei Harnack a. a. O. 1, 302 f.
[8] Gesch. der altchr. Litt. 106. [9] A. a. O. 42 Anm. 1.
[10] Texts and stud. 5, 2 (1897) 50. S. 50—52 weist Barnard auch ein offenbar unechtes Fragment Περὶ ἐτυμολογίας nach und giebt Varianten der Clemenscitate in der Gnomologie von Maximus zum Texte von Dindorf aus dem cod. Laur. 7, 15.
[11] A. a. O. 47—50.
[12] Quaestiones Musonianae, Berlin 1886, 36 f.
[13] Theol. Litt.-Ztg. 1898, 653. [14] A. a. O. 82.

Titeln in den Stromata, die Zahn und Preuschen für die von Clemens beabsichtigten Schriften hielten, mit Recht als einzelne Abschnitte des geplanten „Didaskalos“ erklärt.

Die Fragmentensammlung Zahns[1] schliefst mit den Citaten und Fragmenten ungewisser Herkunft mit Ausscheidung des unechten Materials. Preuschen[2] druckte endlich die in dem cod. Rupefucald. = Berol. Phill. 1450 stehenden Fragmente des Clemens im Wortlaute ab.

6. Die Quellenkritik des Clemens hat bemerkenswerte Resultate aufzuweisen. Nach dem Vorgang von Diels (1879) und E. Mafs (1880), die zuerst auf die Anthologien hingewiesen hatten, aus denen sich die ungewöhnlich grofse Zahl von antiken Schriftstellercitaten bei Clemens erkläre, suchte E. Hiller[3] zu beweisen, dafs auch dem Protrepticus Kap. 42 und den Strom. 1, 132—135 ein Buch zu Grunde liege, welches Notizensammlungen über sakrale Antiquitäten enthielt. Gleichzeitig überraschte uns P. Wendland[4] mit der Aufstellung, dafs Clemens in dem zweiten und dritten Buche des Pädagogus eine stoische Schrift in weitem Mafse ausgenutzt und vielfach wortwörtlich ausgeschrieben habe. Er identifizierte diese Schrift mit den Λόγοι des Musonius auf Grund der Wahrnehmung, dafs mehrere Stellen mit den Musoniusexcerpten des Stobäus übereinstimmen. Später änderte er aber seine Meinung dahin, dafs die Vorlage des Clemens nicht eine Schrift des Musonius, sondern die von einem Schüler überlieferten Vorträge desselben gebildet hätten[5]. Dafs er jetzt auch die Schrift des Clemens Περὶ ἐγκρατείας nicht mehr auf diese Vorlage zurückführt, habe ich bereits erwähnt. An der Richtigkeit der Hauptthese Wendlands von der Benutzung einer stoischen

---

[1] A. a. O. 47—64.

[2] Bei Harnack a. a. O. 317—327, 926 f. (Nachträge).

[3] Zur Quellenkritik des Clemens Alexandr., Hermes 21 (1886) 126—133.

[4] Quaestiones Musonianae: de Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore, Berlin 1886, V u. 66 S.

[5] Philo und die kynisch-stoische Diatribe, Beiträge zur Gesch. der Philos. u. Religion von P. Wendland und O. Kern, Berlin 1895, 68—73 (Anhang. Musonius und Clemens Alexander).

Schrift durch Clemens kann nicht gezweifelt werden. In gleichem Sinne spricht sich E. de Faye[1] aus. Wohl aber mufs die übertriebene Ansicht von A. Scheck[2] zurückgewiesen werden, als ob alle litterarhistorischen Kenntnisse des Clemens aus der jüdisch-alexandrinischen Litteratur herübergenommen seien. Durch eine solche Verallgemeinerung wird die objektive wissenschaftliche Forschung nicht gefördert. Wendland[3] hat indessen die Citate und Excerpte des Clemens aus den Schriften Philos nachgewiesen und gezeigt, welch reicher Gewinn für die Beurteilung der Arbeitsweise des Clemens und für die Herstellung des Textes beider Autoren daraus gewonnen werden kann.

Zustimmung verdienen hinwiederum M. Kremmer[4] und E. Wendling[5], wenn sie die Aufzählung der Erfindungen mit den legendarischen Namen der Erfinder in Strom. 1, 74—76, 78—80 auf ältere Kataloge zurückführen, die Clemens einfach ausschrieb oder durch die Vermittlung anderer Schriftsteller kannte. Für die Götternamen in dem Protrepticus (2, 28 f.) hat W. Michaelis[6] ebenfalls einen alten Index deorum cognominum nachgewiesen.

A. Schlatter[7] hat die richtige Wahrnehmung gemacht, dafs den chronographischen Angaben des Clemens in den

[1] Clément d'Alexandrie 316.

[2] De fontibus Clementis Alexandr., Augsburg 1889, 51 S. (Progr. des Stephansgymn.).

[3] Die Therapeuten u. die Philonische Schrift vom beschaulichen Leben, Jahrbb. f. klass. Philol. Supplbd. 22 (1896) 699; Philo u. Clemens Alexandr., Hermes 31 (1896) 435—456; Philonis Alexandrini opera quae supersunt edd. L. Cohn et P. Wendland, 1 (1896) LX; 2 (1897) X; 3 (1898) XIII.

[4] De Catalogis heurematum, Leipzig 1890, 17 ff., 50—58. Kremmer zeigt zugleich (S. 58—64), dafs der Katalog des Clemens wiederum von Eusebius v. Cäsarea, Theodoret u. Theodorus Prodromus ausgeschrieben wurde.

[5] De Peplo aristotelico quaestiones selectae, Strafsburg 1891, 3 f., 14 f., 61 ff.

[6] De origine indicis deorum cognominum, Berlin 1898, 16, 73 f.

[7] Zur Topographie und Geschichte Palästinas, Calw u. Stuttgart 1893, 142, 403—405.

Strom. 1, 21, 109 ff. ältere Quellen zu Grunde liegen, und gelangte auf Grund der Kombination der Bischofsliste bei Epiphanius (Haer. 66, 21 f.) mit den Notizen des Clemens zur Hypothese, dafs beide eine christliche Chronographie benutzten, die aus dem zehnten Jahre des Antoninus Pius stamme und deren Verfasser der von Eusebius (H. E. VI, 7) erwähnte Chronograph Judas sei. Die Abweisung der Hypothese durch E. Schürer[1] und die zurückhaltende Stellung Harnacks[2] veranlafsten ihn, seine Aufstellungen näher darzulegen und auszubauen[3]. An dem Namen des Chronographen hielt er nicht mehr fest, wenn alles auf die Seite geschoben werden solle, was Konjektur sei; der Chronograph selbst aber bleibe. „Die Stücke bei Clemens samt ihrer Erläuterung durch Tertullian und Theophilus, die Reste bei Epiphanius und was bei Origenes von ihm zum Vorschein kommt, geben ihm auch dann noch eine greifbare Existenz“ (S. 94). Die Hypothesenkette Schlatters wurde aber von K. Erbes[4], Harnack[5] und E. de Faye[6] abgelehnt. Harnack hat insbesondere gezeigt, dafs die Bischofsliste bei Epiphanius nicht den Wert besitze, den Schlatter ihr beilegt im Zusammenhange mit dem Chronographen, dafs die Annahme dieses Chronographen durch die Notizen des Clemens nicht gerechtfertigt sei, dafs übrigens diese Chronographie eher jüdisch als christlich gewesen wäre, dafs die Identifizierung mit Judas und die nähere Bestimmung seiner Persönlichkeit unhaltbar seien, dafs es endlich am nächsten liege, die Quelle des Clemens mit den Exegetica des Julius Cassianus zu identifizieren, den Clemens in demselben Kapitel im Interesse der Zeitbestimmung des Moses citiert. Ich habe daher den angeblich christlichen Chronographen vom zehnten

[1] Theol. Litt.-Ztg. 1893, 326 f.

[2] Gesch. der altchr. Litt. 1, 755 f.

[3] Der Chronograph aus dem 10. Jahre Antonins, Texte u. Unt. 12, 1 (1894) 94 S.

[4] Theol. Litt.-Ztg. 1895, 415—418. Was von den Resultaten hier anerkannt wird, bezieht sich auf Flavius Josephus.

[5] A. a. O. 2, 1, 223—230, 406—408.

[6] Clément d'Alexandrie 315.

Jahre des Antoninus Pius nicht eigens behandelt. Dafs der genannte chronographische Abschnitt des Clemens überhaupt nicht auf fremden Quellen beruhe, ist von C. Frick[1] behauptet worden. Mit Unrecht, wenn er auch die Abhängigkeit des Liber generationis (vgl. unten) von Clemens nachgewiesen hat; denn Harnack[2] fragt mit Recht, ob die Abhängigkeit eine direkte ist, oder ob nicht vielmehr beide eine gemeinsame Quelle benutzten.

Die Schrift von V. Hozakowsky[3], von der übrigens der gröfsere Teil noch aussteht, beschäftigt sich nicht mit diesen Quellenfragen, sondern stellt die von Clemens adoptierte Chronologie des Clemens selbst dar, zunächst bezüglich der Geburt (2—3 Jahre a. Chr.) und des Todes Christi (a. 28—29). Beachtung verdient der Nachweis, dafs die Ansicht von dem einzigen Jahre der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn auf Clemens zurückgeht.

7. Zur Benutzungsgeschichte des Clemens seitens späterer Kirchenschriftsteller sind einige neue Beiträge erschienen. E. Nöldechen[4] hat darzuthun gesucht, dafs schon Tertullian ihn benutzt habe, ist aber dabei viel zu weit gegangen. Gleichzeitig erklärte P. Wendland[5] die unzweifelhaften Berührungen zwischen ihnen durch die Abhängigkeit beider von Musonius resp. von ihrer stoischen Vorlage, da Tertullian nur dort mit Clemens zusammentreffe, wo dieser seine Quelle ausschreibt. Die Benutzung des Protrepticus des Clemens durch Arnobius (Adv. nationes) hat A. Röhricht[6]

---

[1] Chronica minora collegit et emendavit C. F. 1, Leipzig 1893, V—XXV. [2] A. a. O. 1, 645 f.

[3] De chronographia Clementis Alexandr. 1. De chronologia Novi Testamenti a Clem. Alexandr. proposita, Münster 1896, 32 S. Die gröfsere von dem Verfasser angekündigte Arbeit bekam ich nicht zu sehen.

[4] Tertullians Verhältnis zu Clemens von Alexandr., Jahrbb. f. prot. Theol. 12 (1886) 279—301.

[5] Quaestiones Musonianae, Berlin 1886, 48—54.

[6] De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore, Hamburg 1892, 38 S. — Vgl. auch W. Michaelis, De origine indicis deorum cognominum, Berlin 1898, 11—16 (Abhängigkeit von Cicero und von Clemens von Alexandr.).

hingegen zur Gewifsheit erhoben. J. Führer[1] hat wahrgenommen, dafs in der Passio des Märtyrers Philippus von Heraclea der Protrepticus (4, 53) benutzt ist, ein Umstand, der der Echtheit der Akten allerdings sehr wenig günstig erscheint. Auf ein Clemenscitat (Strom. 8, 9) bei Pseudo-Dionysius hat endlich H. Koch[2] aufmerksam gemacht. Das Citat ist sehr frei; ich halte es aber nicht für wahrscheinlich, dafs Dionysius unter dem φιλόσοφος Κλήμης, den er citiert, Clemens von Rom verstanden habe.

8. Die Scholien zu Clemens in dem cod. Paris. 451 und dessen alten Abschriften wurden von O. Stählin[3] in abschliefsender Weise untersucht und vorläufig der Text derselben in Dindorfs Ausgabe ergänzt und von zahlreichen Fehlern gereinigt. In der Pariser Handschrift scheidet er mit Sicherheit die Scholien des Schreibers Baanes von denen des Erzbischofs Arethas. Erstere hat Baanes aus seiner Vorlage, einem Uncialcodex des 6.—7. Jahrhunderts, herübergenommen, und Stählin vermutet, dafs sie von einem christlichen Grammatiker oder Philologen des 5. Jahrhunderts stammen, dessen Interesse fast ausschliefslich den Nachrichten aus dem klassischen Altertum zugekehrt war, während Arethas sich in seinen Scholien als den in kirchlicher wie profaner Litteratur gleich bewanderten Gelehrten erweist, als welchen wir ihn durch die neuesten Forschungen kennen gelernt haben. In der Pariser Handschrift finden sich von der Hand des Schreibers der umfangreichen fremden Randstücke, den Stählin mit dem Mönche Meletius, einem späteren Besitzer derselben, zu identifizieren vorschlägt, einzelne Bemerkungen zu Clemens, die aber stets nur Baanes- oder Arethasscholien sind, die Meletius vorher

[1] Mitteilungen des k. deutschen archäol. Institutes, Römische Abteilung, 7 (1892) 158 f.

[2] Das Clemenscitat bei Pseudo-Dionysius Areopagita, Theol. Qu.-Schr. 78 (1896) 290—298.

[3] Untersuchungen über die Scholien zu Clemens Alexandr., Nürnberg 1897, 48 S. (Beilage z. Jahresber. des k. Neuen Gymn. in Nürnberg für das Schuljahr 1896/97).

ausradiert hatte, um zusammenhängenden Raum für seine Randstücke zu gewinnen. In dem Codex von Modena (M) sind alle Scholien der Pariser Handschrift von dem Schreiber des ersten Teiles abgeschrieben und somit auch diejenigen zu den zehn ersten Kapiteln des Pädagogus erhalten. Aufserdem bietet M die Scholien der Pariser Handschrift, die Meletius ausradiert hat, ohne sie nachzutragen. Die Handschrift von Modena enthält sodann weitere Scholien von einer Hand des 11. Jahrhunderts (M^1), von der auch die Randbemerkungen in der Stromatahandschrift (Laur. 5, 3) herrühren, Scholien von einer dritten Hand (M^2) aus dem 15. Jahrhundert, deren Verfasser vielleicht Giorgio Valla († 1500), der damalige Besitzer der Handschrift, ist, endlich vereinzelte Bemerkungen von noch jüngeren Händen. Der Codex von Florenz (F) enthält nur einen Teil der Scholien von P und aufserdem einige Bemerkungen aus dem 14. Jahrhundert und noch später. Zum Schlusse spricht Stählin noch die Vermutung aus, dafs der zweite Hymnus am Ende des Pädagogus von Arethas verfafst ist, von dem ja in der Anthologia Palatina (15, 32—34) drei längere Epigramme erhalten sind, die ihn als Dichter erweisen. Bemerkenswert ist auch, dafs Stählin den ersten Hymnus für echt hält im Gegensatze zu Preuschen[1] und Krüger[2], die Zweifel an dessen Echtheit äufserten.

9. Die Lebensumstände des Clemens sind uns sehr wenig bekannt. Was davon festgestellt werden kann, ist durch Zahn[3] geschehen, dem E. de Faye[4] in den meisten Punkten folgt[5]. Nach beiden ist er nicht in Alexandrien, sondern in Athen geboren. Seine Bekehrung zum Christentum hat letzterer nach Analogie derjenigen Justins des Märtyrers zu erklären versucht; jedenfalls scheint es mir aus-

[1] Bei Harnack a. a. O. 1, 309. [2] Gesch. der altchr. Litt. 103.
[3] A. a. O. 157—176. [4] Clément d'Alexandrie 17—27.
[5] F. R. M. Hitchcock, Clement of Alexandria, London 1899, 280 S., gehört zu der popularwissenschaftlichen Sammlung „The Fathers for English readers", die von der Society for promoting christian knowledge herausgegeben werden.

geschlossen, dafs er als Christ geboren ist. Die übrigen Lebensnachrichten beziehen sich auf die Reisen des Clemens von Griechenland nach Unteritalien, Syrien, Palästina und endlich Ägypten, wo er Pantänus kennen lernte und dadurch zum bleibenden Aufenthalt in Alexandrien veranlafst wurde. Die relative Chronologie seiner Schriften ist nicht allgemein angenommen worden, wie bei den einzelnen bemerkt wurde. Vorsteher der Schule war er nur von 200—202 oder 203. Nach seiner Flucht von Alexandrien infolge der Verfolgung des Septimius Severus ist nur noch sein Aufenthalt bei seinem Schüler, dem Bischof Alexander, in Cilicien oder Kappadocien vor 211 bekannt. Eine Äufserung des letzteren verbürgt auch dessen Tod vor 216. E. de Faye[1] hat zuerst eine lebendige Charakteristik des Clemens als Schriftsteller versucht, die seine Individualität kräftig hervorhebt. Sehr wünschenswert wäre die Untersuchung des Fragmentes einer Lebensbeschreibung des Clemens, die in dem cod. Paris. suppl. gr. 1000 saec. 10 fol. 1—5 vorliegt.

10. Wenden wir uns den Studien über Clemens als Theologen zu. Die Studie von V. Courdaveaux[2], die erst nach dessen Tod erschien, ist von demselben Geiste beherrscht, den wir in seinen Ausführungen über Ignatius u. a. bereits kennen gelernt haben. Der Verfasser gefällt sich darin, Clemens in einen so schroffen Gegensatz zur katholischen Theologie und Kirche als möglich zu stellen; Gegensätze sind ohne Zweifel vorhanden, aber auch viele und zwar sehr wichtige Zusammenhänge, und diese verlegt Courdaveaux in bewufster Weise in den Hintergrund. Die Stellung des Clemens zum Neuen Testament[3] hat Th. Zahn[4] für seine Geschichte des Kanons vor Ori-

[1] A. a. O 112—115.

[2] Clément d'Alexandrie, Rev. de l'hist. d. relig. 25 (1892) 285—321.

[3] Baljon, Is Marcion volgens Clemens Alexandr. een bestrijder van „Paulus canonicus", Theol. Studiën 1887, 163—166, wendet sich gegen Lomans hyperkritische Stellung zu den Briefen des hl. Paulus und bespricht Strom. 7, 762 (ed. Potter).

[4] Gesch. des neut. Kanons 1, 1 (1888) passim.

genes immer wieder herangezogen zum Beweise, dafs die Kirche am Ausgang des 2. Jahrhunderts ein Neues Testament besafs, bestehend aus einem „eisernen Bestand“ und aus „variablen“ Teilen, die in Alexandrien am zahlreichsten waren, und dafs der neutestamentliche Kanon nicht um das Jahr 170 entstanden ist, sondern den Kirchenvätern als ein Vermächtnis der apostolischen Zeit galt. In seiner Kritik dieser Aufstellungen machte hingegen Harnack[1] geltend, dafs seine Anschauung, wonach noch Clemens heilige Schriften von abgestuftem Ansehen kenne, diese Abstufungen sich auch in das Neue Testament hineinziehen und ihm die Evangelien höher stehen als die paulinischen Briefe, dadurch nicht widerlegt sei. Die schwierige, subjektiven Auffassungen in hohem Mafse ausgesetzte Frage wurde nochmals behandelt von H. Eickhoff[2], P. Dausch[3] und H. Kutter[4]. Eickhoffs Arbeit lehnt sich an Credner-Volkmar und Th. Zahn an und richtet ihre Spitze gegen Harnack. Dausch, dem E. Klostermann[5] den ungerechten Vorwurf vollständiger Abhängigkeit von Zahn mit dem Bestreben, dieselbe zu verdecken, gemacht hat, hält in seinen Thesen ungefähr die Mitte zwischen Zahn und Harnack ein und hat durch diese Revision der vorausgegangenen Forschung die Frage entschieden gefördert. Einen neuen Weg zu ihrer Lösung schlug Kutter ein, indem er die Bezeichnungen, die Clemens den von ihm citierten Schriften giebt, unter-

[1] Das Neue Testament um das Jahr 200. Th. Zahns Gesch. des neut. Kanons geprüft, Freiburg 1889, 41, 51. In seiner Antwort ging Zahn, Einige Bemerkungen zu A. Harnacks Prüfung der Gesch. des neut. Kanons, Erlangen u. Leipzig 1889, 37 S., auf diesen Punkt nicht ein.

[2] Das Neue Testament des Clemens Alexandr., Ein Beitrag zur Gesch. des neut. Kanons, Schleswig 1890, 24 S. 4°. (Beilage z. Jahresber. über die kgl. Domschule zu Schleswig).

[3] Der neutestamentliche Schriftkanon und Clemens von Alexandr., Ein Beitrag zur Gesch. des neut. Kanons, Freiburg 1894, VII u. 58 S.

[4] Clemens Alexandr. und das Neue Testament, eine Untersuchung, Giefsen 1897, IV u. 152 S. S. Artikel über Clemens in der Schweizerischen theolog. Ztschr. 1899 blieb mir unzugänglich.

[5] Deutsche Litt.-Ztg. 1894, 1285—1288. Gegen Klostermanns Auffassung vgl. Harnack in der Theol. Litt.-Ztg. 1895, 307 f., O. Bardenhewer in der Litt. Rdschau 1894, 345 f.

scheidet von der inneren Wertschätzung der Schriften selbst. Jene Bezeichnungen seien ungenau und ohne die nötige Konsequenz gebraucht; die innere Wertschätzung sei aber fest begrenzt und beruhe auf einer wesentlichen Differenzierung der apostolischen Schriften von der übrigen kirchlichen Litteratur. Von diesem Standpunkt aus behauptet Kutter weiterhin eine spezifisch verschiedene Wertschätzung der eigentlichen Herrnschriften und der übrigen kirchlichen Litteratur. Gegen Dausch, der das Traditionsprinzip bei Clemens urgiert hatte, suchte er nachzuweisen, dafs Clemens einen „wenn auch nicht deutlich hervortretenden“ Unterschied mache zwischen der παράδοσις τοῦ κυρίου, die mit den γραφαὶ κυριακαί identisch und allein das Wort des Herrn selbst seien, und der παράδοσις ἐκκλησιαστική, die vom Worte des Herrn nur getragen wird — offenbar um ihn für das ausschliefsliche Schriftprinzip in Anspruch nehmen zu können. G. Krüger[1] hat jedoch gezeigt, dafs dieser „neue“ Weg nicht ohne Bedenken sei und über die Resultate von Dausch nicht hinausführe. Ich beanstande die Grundlage der These Kutters selbst; denn die Ungenauigkeiten und Unbestimmtheiten in Clemens' Ausdrucksweise ist ja doch geradezu die Offenbarung seiner unsicheren Stellung in der Wertschätzung der einzelnen Schriften. Diese Unsicherheit trübt aber die Erkenntnis nicht, dafs sich in der theologischen Erkenntnislehre des Clemens die Elemente der katholischen vorfinden, und das genügt.

Den Anfang einer detaillierten Untersuchung des biblischen Textes des Clemens hat P. M. Barnard[2] gemacht mit der Sammlung seiner Citate aus den vier Evangelien und der Apostelgeschichte. Das von F. C. Burkitt ausgesprochene, für die neutestamentliche Textgeschichte wichtige Resultat dieser

[1] Theol. Litt.-Ztg. 1898, 85 f.

[2] The biblical text of Clement of Alexandria collected and edited by P. M. B., with an introduction by F. C. Burkitt, Texts and stud. 5, 5 (1899) XIX u. 64 S. Vgl. dazu E. von Dobschütz, Theol. Litt.-Ztg. 1900, 205—207, der Burkitt bezüglich der Folgerungen für die neutest. Textkritik aus dem Thatbestande bei Clemens widerspricht.

Zusammenstellung ist die Wahrnehmung, dafs die Clemenscitate einen wesentlich „westlichen" Charakter an sich tragen. Sie sind nicht verwandt mit dem cod. Vatic. und den koptischen Übersetzungen, sondern mit dem cod. D und der Vetus latina.

11. Von gröfster Wichtigkeit für die Beurteilung der Theologie des Clemens ist die richtige Bestimmung seines Verhältnisses zur griechischen Philosophie. Seine litterarische Abhängigkeit von Philo von Alexandrien ist seit Siegfrieds[1] reichhaltigen Nachweisen bekannt, und diese Kenntnis wurde von P. Wendland[2] noch erweitert, in erster Linie zu Gunsten der Textkritik Philos und anderer philonischen Probleme. Die Frage nach dem inneren Verhältnisse zur griechischen Philosophie ist, abgesehen von den einschlägigen Bemerkungen in den dogmenhistorischen Gesamtdarstellungen von Harnack[3] u. a., von E. de Faye[4] ausführlich untersucht worden. Er widmet ihr den ganzen zweiten Teil seiner schon oft erwähnten vortrefflichen Monographie. Anknüpfend an den bekannten Essai von F. Overbeck[5] „Über die Anfänge der patristischen Litteratur", dessen Würdigung der Trilogie des Clemens er überholt hat, vergegenwärtigt sich de Faye die Frage, wie sie am Ende des 2. Jahrhunderts in der Kirche als Lebensfrage für die Zukunft brennend wurde gegenüber dem glaubensfeindlichen Gnosticismus auf der einen und der wissensfeindlichen Richtung des Vulgärkatholicismus der „Simpliciores" auf der andern Seite. Clemens suchte die Frage gegenüber beiden Parteien zu lösen, indem er den Versuch machte, die wertvollsten Resultate der griechischen Kultur in den Dienst des Christentums zu stellen und diesem zugleich seine Eigenart und seine Originalität zu wahren, mit andern Worten, die „Gnosis" mit der „Pistis" zu versöhnen und durch die Annahme eines blofs graduellen Unterschiedes zwischen beiden in ein inneres Verhältnis zu einander zu bringen. Der griechischen Philosophie

---

[1] Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, Jena 1875, 343—351. [2] Vgl. S. 307 Anm. 3.

[3] Lehrbuch der Dogmengesch. 1[3] (1894) 591—602.

[4] Clément d'Alexandrie 117—301. [5] Hist. Ztschr. 48 (1882) 454—472.

war er nicht blind zugethan; er nahm ihr gegenüber vielmehr eine eklektische, ja eine kritische Stellung ein. Er verwarf Epikur, die Atheisten und Skeptiker und schwärmte für Pythagoras und Plato. Unter Philosophie versteht er ausdrücklich „die Summe der Lehren, die Gerechtigkeit und Gottesfurcht lehren", zu der jede Schule das Ihrige beitrug. Für die griechische Philosophie in dieser von ihrer moralischen und religiösen Wertschätzung gewonnenen Begrenzung behauptete er eine gottgegebene Mission, die dem jüdischen Gesetze in der Vergangenheit parallel lief; dieser vindizierte er für seine Zeit die Aufgabe, den Glauben der einfachen Christen zur Gnosis der vollkommenen Christen zu erheben. Die griechische Litteratur in ihren vorzüglichsten Gedankenkomplexen, dem Platonismus, Stoicismus und der hellenistischen Philosophie Philos, und die Schriften des Alten und des Neuen Testamentes sind darum auch die Quellen der Theologie des Clemens. Für das Alte Testament adoptierte er die allegorische Interpretation Philos; vor der Umdeutung des Neuen Testamentes bewahrte ihn aber der Anschlufs an die „kirchliche Überlieferung".

Nach diesen grundlegenden Ausführungen bemüht sich de Faye, in den theologischen Hauptgedanken des Clemens die aus beiden Quellen entnommenen Elemente nachzuweisen: in der Gotteslehre die Verbindung des abstrakten, transcendentalen Gottesbegriffes Platos mit den persönlichen, moralischen Eigenschaften der Güte, der Heiligkeit und der Heilsvorsehung des christlichen Gottes, in der Christologie die Verbindung der philonischen Logosidee mit dem historischen Christus, den Clemens doketisch aufzufassen geneigt sei, in der Moral die Vereinigung stoischer, platonischer und christlicher Züge in dem Bilde des christlichen Gnostikers, dessen charakteristisches Merkmal die Liebe ist. Um die Moral des Clemens zu verstehen, müsse man in seiner Darstellung sorgfältig unterscheiden zwischen der populären Moral, den Moralvorschriften für den Gnostiker und dem Ideal der Moral, das über jeder Vorschrift liegt. In diesen Ausführungen zeigt

sich de Faye oft abhängig von der protestantischen Dogmengeschichte der Gegenwart; er ist aber unbefangener als diese und wird dem Christentum des Clemens gerechter. Er geht jedoch zu weit, wenn er Philo zum Vater der Logosidee stempelt, und der Gegensatz zwischen dem Christentum des Clemens und Origenes und dem Tertullians und Cyprians, mit dem seine Darstellung wirksam abschliefst, ist nicht so tief, wie er ihn zu Ungunsten der katholischen Kirche darstellt.

Nach de Fayes Schrift verdient die Darstellung der theologischen Weltanschauung des Clemens von Ch. Bigg[1] das Lob nicht mehr, das Harnack[2] ihr im Jahre 1887 spendete. Bigg hat aber das Verdienst, die grofsen Unterschiede zwischen der Theologie des Clemens und des Origenes kräftig herausgetrieben zu haben: „Clemens hat zwei Leben und eine Kirche; Origenes hat das Leben des Gnostikers und des gemeinen Christen schon ungleich näher gerückt, und er kennt nicht mehr eine Kirche, sondern er hat deren zwei, das kirchliche Institut, die empirische Kirche, und die wahre, himmlische Kirche. Clemens sieht in der griechischen Philosophie ein Geschenk Gottes und proklamiert ihre Notwendigkeit für die Kirche; Origenes ist Biblicist, für ihn kommt neben den heiligen Schriften nichts auf. Origenes läfst uns nie im Zweifel über die schriftmäfsige Basis seiner Spekulationen, Clemens dagegen häufig" (Harnack). Eine neue Gesamtdarstellung der Theologie des Clemens wird sich daher sowohl mit de Faye als mit Bigg notwendig auseinandersetzen müssen.

12. Einzelbeiträge zur Theologie des Clemens lieferten J. Kaye[3], P. Ziegert[4], G. Basilakes[5], W. de Loss

---

[1] The christian Platonists of Alexandria, Oxford 1886, 44—114.

[2] Theol. Litt.-Ztg. 1887, 108 f.

[3] Some account of the writings and opinions of Clement of Alexandr., London 1890, 274 S. (neue Auflage einer Schrift, die 1835 zuerst erschien.)

[4] Die Psychologie der T. Fl. Clemens Alexandr., Breslau 1892, 52 S. 4°; Zwei Abhandlungen über T. Fl. Clemens Alexandr. Psychologie und Logoschristologie, Heidelberg 1894, IX u. 176 S. Hier (S. 1—68) wird die erste Abhandlung in berichtigter und vermehrter Auflage wiederholt.

[5] Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως ἡ ἠθικὴ διδασκαλία, Erlangen 1892, 68 S.

Love[1] und Bratke[2]. Ziegerts Auffassung von der Christologie des Clemens weicht von derjenigen de Fayes besonders dadurch ab, dafs er ihn seinen Logosbegriff wenigstens zum Teil aus dem Neuen Testament entnehmen läfst und ihn von doketischen Tendenzen frei spricht. In seiner sonst sehr umsichtigen Darstellung fällt besonders der Irrtum auf, als habe Clemens dem christlichen Gnostiker einen naturhaften Vorzug, wodurch er selbst der Urheber seiner Erlösung werde, zugesprochen. Ziegert stützt sich hierfür auf die oben besprochenen Excerpta ex Theodoto und Eclogae propheticae, deren wahren Charakter er nicht erkannte. De Faye[3] bemerkt, dafs er durch diese Verirrung in der Annahme der Richtigkeit der These v. Arnims bekräftigt worden sei. Die Morallehre des Clemens mufs neu untersucht werden. Basilakes giebt eine fleifsige Zusammenstellung, ist aber unselbständig.

Nach W. de Loss Love kennt Clemens die Lehre von der Apokatastasis noch nicht; er lehre nur, dafs die tugendhaften Juden und Heiden, denen im Leben die Gelegenheit fehlte, das Evangelium zu hören und durch den Glauben daran ihre Tugend zu vollenden, im Jenseits sich für den Glauben entscheiden können. H. Lüdemann[4] wollte jedoch bei Clemens die Ansätze zur Lehre des Origenes von der Apokatastasis bereits vorfinden.

Bratke erklärte die Kenntnis des Clemens von dem antiken Mysterienwesen mit Lenormant aus der Benutzung des Diagoras von Melos; in der Beurteilung der Stellung des Clemens zum Mysterienwesen selbst suchte er aber dessen christliche Grundanschauung zu wahren, obgleich er eine weitgehende formelle und materielle Abhängigkeit der Theologie

---

[1] Clement of Alexandria not an after-death probationist or universalist, Biblioth. sacra 1888, 608—628.

[2] Die Stellung des Clemens Alexandr. zum antiken Mysterienwesen. Theol. Stud. u. Krit. 60 (1887) 647—708.

[3] Clément d'Alexandrie 281 Anm. 1. Vgl. S. 246 Anm. 4, 254 Anm. 1 (zur Kritik Ziegerts).

[4] Theol. Jahresber. 9 (1889) 142.

des Clemens vom Mysterienwesen annimmt. Ungefähr alles, was Bratke als katholische Elemente derselben empfindet, wird auf Akkommodation an die Mysterien zurückgeführt! Die Frage ist noch öfters behandelt worden von P. Ziegert[1], der die Ansicht aussprach, dafs das Mysterienwesen durch Philo in die alexandrinische Religionsphilosophie und durch Clemens in die Theologie, und zwar in Abhängigkeit von Philo, hineingetragen wurde, und in weiterem Zusammenhange von E. Hatsch[2], G. Anrich[3] und G. Wobbermin[4]. Ich gehe nicht näher darauf ein; denn die Frage ist noch lange nicht spruchreif, wie die Abweichungen zwischen den genannten Gelehrten beweisen. Ihre Übereinstimmung in der Annahme eines Zusammenhanges zwischen dem antiken Mysterienwesen und den kultischen Institutionen des Christentums darf aber nicht vornehm ignoriert werden. Die Frage ist wichtig genug, um ihr katholischerseits die gröfste Aufmerksamkeit zu widmen. Sie mufs ihre Lösung finden durch die Anerkennung des wissenschaftlich Bewiesenen und durch die Ausscheidung der unrichtigen Behauptungen. Letztere scheinen mir in dieser Frage durch ein dreifaches bedingt: durch die Verwechslung äufserer Ähnlichkeiten mit inneren; durch die Tendenz, die Ähnlichkeiten auf die Abhängigkeit der einen Seite von der andern zurückzuführen; endlich durch die Gleichstellung des Inhaltes theologischer Spekulationen und Verständigungsversuche mit dem objektiven Inhalte der christlichen Kulthandlungen selbst.

---

[1] Über die Ansätze zu einer Mysterienlehre, aufgebaut auf die antiken Mysterien bei Philo Judäus, Theol. Stud. u. Krit. 67 (1894) 706–732.

[2] The influence of greek ideas and usages upon the christian church, edit. by A. M. Fairbairn, 4. Aufl. London 1892, XXIII u. 359 S.; deutsch von E. Preuschen u. d. T.: Griechentum und Christentum, Freiburg 1892, XVII u. 274 S.

[3] Das antike Mysterienwesen in seinem Einflufs auf das Christentum, Göttingen 1894, VIII u. 237 S. Vgl. besonders 130–141.

[4] Religionsgeschichtl. Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berlin 1896, VIII u. 191 S. Vgl. E. Rohde, Berl. philol. Wochenschr. 1896, 1577–1586 (vollständig ablehnend).

F. X. Funk[1] hat eine akademische Rede aus dem Jahre 1871, worin er die Anschauungen des Clemens über Familie und Eigentum behandelt hatte, jüngst wiederholt. Er betont darin, dafs Clemens sich durch die Art und Weise der Bekämpfung der auf beide Punkte bezüglichen Irrtümer seiner Zeit eine eigenartige Stellung unter den Kirchenschriftstellern erworben hat, insofern er nicht blofs der einzige unter ihnen ist, der sich mit der Frage nach der sittlichen Bedeutung des Besitzes eingehender beschäftigt, sondern auch der einzige, der in seinen Erörterungen soziale Gründe ins Feld führte. Die Studie würde an aktuellem Interesse gewinnen, wenn Funk die Aufstellungen der wissenschaftlichen Sozialdemokratie über das Verhältnis der Kirchenväter zu beiden sozialen Institutionen berücksichtigt hätte. Bezüglich des Verhältnisses zwischen Ehe und Jungfrauschaft gelangt er zum Resultate, dafs Clemens dem Gegensatze zwischen diesen beiden Lebenswegen, von denen der eine ein erfolgreicheres Wirken für die Erde, der andere eine fruchtbarere Thätigkeit für den Himmel gestatte, vielleicht unter sämtlichen Vätern den stärksten Ausdruck verliehen hat.

§ 26. Origenes.

Noch intensiver als mit Clemens beschäftigte sich die Forschung mit seinem gröfseren Schüler, mit dem vielgepriesenen und vielgelästerten unsterblichen Origenes. Eine Gesamtdarstellung seines Lebens und seiner Lehre in der Art derjenigen von E. R. Redepenning (Bonn 1841—1846, 2 Bde) erhielten wir allerdings nicht. Die meisten Arbeiten gelten der Erforschung seiner Schriftstellerei, als ob die einzelnen Forscher das gemeinsame Bedürfnis nach Gewinnung einer neuen, soliden Grundlage für die Beurteilung des grofsen Theologen empfunden hätten. Neue Versuche von Darstellungen seiner Theologie sowohl als Ganzes gefafst als in einzelnen ihrer Teile konnten jedoch nicht ausbleiben.

[1] Clemens von Alexandr. über Familie und Eigentum. Kirchengesch. Abhandl. u. Unt. 2 (1899) 45—60.

1. Das wichtigste Unternehmen in textkritischer und litterarhistorischer Beziehung ist die von der Berliner Akademie geplante neue Ausgabe der Werke des Origenes, nicht blofs an und für sich als neue Textrezension, sondern auch wegen der eindringenden Forschungen, zu denen ihre Vorbereitung schon Anlafs gegeben hat und noch geben wird. P. Koetschau, E. Klostermann und E. Preuschen haben sich in die Arbeit geteilt, und jüngst sind die zwei ersten Bände erschienen, welche die Hoffnung auf die besondern Vorzüge der neuen Ausgabe rechtfertigen.

Als erste Vorbereitung dazu gab E. Preuschen[1] eine sehr ausführliche Zusammenfassung der Nachrichten über die Schriften des Origenes, ihre Überlieferung, die erhaltenen griechischen und lateinischen Handschriften und die bis jetzt gedruckten Katenenfragmente. Unter den griechischen Handschriften vermisse ich den cod. Vatic. Ottob. 398 saec. 11—12 (fol. 20—27: Ὑπόμνημα Ὠριγένους εἰς τοὺς ψαλμούς) und bei der Zusammenstellung der griechischen Fragmente der Schrift Περὶ ἀρχῶν den cod. Mosq. 229 ol. 12 saec. 15, der auch l. 3, 1 enthält (fol. 104—123).

Das wichtige Verzeichnis der Schriften des Origenes aus dem verlorenen Briefe des hl. Hieronymus an Paula gab E. Klostermann[2] zuerst kritisch heraus nach zwei Pariser Handschriften und je einer von Arras und Brüssel. Mit Harnack[3] und Preuschen[4] ist er der Ansicht, dafs dieses Verzeichnis auf jenem beruht, das Eusebius im 3. Buche seiner Biographie des Pamphilus aufstellte, glaubt aber, dafs Hieronymus das eusebianische Verzeichnis nicht einfach übersetzt, sondern nach seinen schriftstellerischen Gepflogenheiten zugerichtet habe.

[1] Bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 332—405, 927 f. (Nachträge). Weitere Nachträge in Texte u. Unt. 12, 1 (1895) 13 f.

[2] Die Schriften des Origenes in Hieronymus' Brief an Paula, Sitzungsber. der Berl. Akad. 1897, 855—870; auch separat, Berlin 1897, 16 S. — G. Krüger, Nachträge 21 f., hat seine Angaben aus dem Verzeichnis nach dieser Ausgabe korrigiert. [3] A. a. O. 1, XXXIV.

[4] A. a. O. 334 f. Hier ist das Verzeichnis abgedruckt nach Pitra, Spicileg. Solesm. 3 (1855) 311 ff.

Die Überlieferung des Verzeichnisses ist übrigens nicht nur jung, sondern auch schlecht, wie der Vergleich mit den von Rufin aufbewahrten Fragmenten deutlich zeigt. Im Apparate (alle Handschriften stammen aus dem 12. Jahrhundert) notiert Klostermann alle Abweichungen der Handschriften und die beachtenswerten Verbesserungsvorschläge; in den ausführlichen Anmerkungen begründet er den hergestellten Text unter Vergleichung der auf andern Wegen überlieferten Angaben mit Berichtigungen zu unserem gegenwärtigen Wissen von den Schriften des Origenes[1].

2. Die Fortschritte in ihrer Kenntnis verteilen sich auf sämtliche Kategorien derselben. Auf die wichtigste textkritische Arbeit des Origenes, die berühmten Hexapla, hat der glückliche Fund von G. Mercati[2] ein überraschendes Licht geworfen. In der unteren Schrift des Palimpsestcodex Ambros. O 39 sup. entdeckte Mercati die hexaplarischen Kolumnen von zehn Psalmen, die aus einem Prachtpsalter des 10. Jahrhunderts stammen, von dem noch $27^1/_2$ Folien erhalten sind. In diesem Psalter standen in fünf Kolumnen der hebräische Text in griechischer Transcription, Aquila, Symmachus, Septuaginta, Theodotion, die beiden letzten mit Varianten zwischen den Zeilen oder am Rande, sodann der ganze Psalm in einer Rezension der Septuaginta, endlich eine exegetische Katene mit Erklärungen von Origenes, Eusebius, Didymus, Theodoret, Basilius, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien u. a. Eine Probe mit den Kolumnen zu Ps. 45, 1—4 hat Ceriani[3]

[1] Bezüglich der Psalmen hat P. Batiffol, L'enchiridion Origène. Rev. biblique 7 (1898) 265—269, gegenüber abweichenden Auffassungen vorgeschlagen, dafs viererlei Arbeiten des Origenes zu unterscheiden seien: 1. Tomi, 2. Homiliae, 3. ein Enchiridion, 4. Excerpta in totum psalterium.

[2] D'un palimpsesto Ambrosiano contenente i salmi esapli e di un' antica versione latina del commentario perduto di Teodoro di Mopsuestia a Salterio, Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino 31 (1895/96) 655—676; auch separat unter dem Titel: Un Palimpsesto Ambrosiano dei salmi esapli, Turin 1896, 24 S.

[3] Frammenti esaplari palinsesti dei salmi nel testo originale, scoperti dal dott. ab. G. Mercati, e Commentario sui salmi in latino di

gleich nach dem Funde publiziert; die Veröffentlichung des ganzen Fundes steht aber noch aus. Sie mufs abgewartet werden, bevor die ganze Tragweite desselben ermessen werden kann. Der Fund beweist, dafs wenigstens die Psalmenkolumnen aus den Hexaplen abgeschrieben wurden, während man bisher glaubte, es sei nur die Septuagintarezension aus ihnen entnommen worden. Mercati hat übrigens noch auf einen zweiten cod. Ambros. B 106 sup. a. 966/67 hingewiesen, von dem auf einen älteren hexaplarischen Psalter mit wenigstens fünf Kolumnen geschlossen werden kann. Mit Recht folgert Mercati daraus, dafs die indirekte Überlieferung des hexaplarischen Psalters besser ist, als man bisher anzunehmen wagte, und dafs auch späte byzantinische Exegeten wie Theophylakt und Euthymius Zigabenus noch direkt aus Abschriften der Hexapla schöpfen konnten.

Auf den Zusammenhang mehrerer Bibelhandschriften, insbesondere des cod. Sarravianus, des cod. Marchalianus, jetzt Vaticanus 2125, der Handschriften des syrisch-hexaplarischen Septuagintatextes, des cod. Friderico-Augustanus, des Codex von Patmos 270, der codd. Chisian. R VII 45 und Barber. V 45 mit der Bibliothek von Cäsarea, die wohl auf Origenes selbst zurückgeht, habe ich aufmerksam gemacht[1].

Eine neue Sammlung der Fragmente der Hexapla stellt sich immer mehr als Bedürfnis heraus. Auf schwache Seiten der letzten Sammlung von F. Field (1875) hat E. Kloster-

---

Teodoro Mopsuesteno riconosciuto dal medesimo, in due mss dell' Ambrosiana, Rendiconti del R. Istit. Lomb. di scienze e lettere, serie II, 29 (1896) 406—408 u. 1 Blatt; auch separat, Mailand 1896. — Vgl. E. Nestle in der Theol. Litt.-Ztg. 1896, 361—363 u. in d. Beilage zur Allg. Ztg. 1896. Nr. 123 S. 7; E. Klostermann, Die Mailänder Fragmente der Hexapla, Ztschr. f. d. alttestam. Wiss. 16 (1896) 334—337; S. Euringer, Wieder zwei neue Entdeckungen aus der altchr. Litt., Beilage zur Augsb. Postztg. 1896, Nr. 22 S. 169 f.

[1] Die griechische Patriarchalbibliothek von Jerusalem 1., Röm. Qu.-Schr. 5 (1891) 225—240. — Über den cod. Marchalianus vgl. auch die Commentatio critica von Ceriani bei Cozza-Luzi, Codex Prophetarum Vaticanus 2125 . . . phototypice editus, Rom 1890.

mann [1] hingewiesen. Neue syro-hexaplarische Fragmente zum Leviticus und Deuteronomium sind von G. Kerber [2] aus dem Horreum mysteriorum von Barhebräus gesammelt worden. In seinen Biblischen Studien untersuchte E. Hatsch [3] die origenistische Revision des ursprünglichen Septuagintatextes des Buches Job und suchte zugleich die namhaften Unterschiede zwischen dem älteren und dem von Origenes mit Hilfe der Übersetzung des Theodotion erweiterten Texte zu erklären. Zu diesem Zwecke stellt er die Hypothese auf, dafs der jetzige hebräische Text selbst schon eine Erweiterung ist, während der ältere, vororigenistische Septuagintatext einem kürzeren hebräischen Original entsprach. Für die Hexapla sind auch die Einleitungen zum Alten Testament von F. Bleek [4] u. a. zu vergleichen.

3. Eine textkritische Rezension des Neuen Testamentes veranstaltete Origenes nicht. P. Martin [5] hat vielmehr zu zeigen gesucht, dafs er das Neue Testament vielfach ungenau citierte und dafs Kritiker des 4. Jahrhunderts diese ungenauen Citate, in der Meinung, dafs sie einen besseren Text darstellten, in die berühmten Uncialhandschriften des Neuen Testamentes nebst den „Lesarten" anderer Väter aufgenommen haben und dadurch ihren Wert beeinträchtigten. M. J. Lagrange [6] hat übrigens an einigen Beispielen bewiesen, dafs Origenes sich durch sein Bedürfnis zu allegorisieren dazu verleiten liefs, falsche Lesarten in seinen Text aufzunehmen, die später zu grofsem Ansehen gelangten.

---

[1] Analecta zur LXX, Hexapla und Patristik, Leipzig 1895, 50—74.

[2] Syrohexaplarische Fragmente zu Leviticus und Deuteronomium, aus Bar-Hebraeus gesammelt, Ztschr. f. d. altchr. Wiss. 16 (1896) 249—264.

[3] Essays in biblical greek, Oxford 1889, 215—245.

[4] Einleitung in das Alte Testament, 6. Aufl. besorgt von J. Wellhausen, Berlin 1893, 542—546.

[5] Origène et la critique textuelle du Nouveau Testament, Rev. d. quest. hist. 37 (1885) 5—62; auch separat, Paris 1885, 62 S.

[6] Origène, la critique textuelle et la tradition topograph., Rev. biblique 4 (1895) 501—524; 5 (1896) 87—92.

Hierher gehören auch verschiedene Wahrnehmungen von W. Bousset[1] über eine Gruppe von Handschriften des Neuen Testamentes, die auf einen Codex des Pamphilus, des Schülers des Origenes, zurückgeht und mit dem Texte des Origenes sich nahe berührt. Das interessanteste bis jetzt bekannte Beispiel dieser Art textkritischer Verwertung des Neuen Testamentes des Origenes hat E. v. d. Goltz[2] in dem cod. Athous Laur. 184 saec. 10 entdeckt. Die Vorlage der Handschrift stammte aus dem 6. Jahrhundert, enthielt die Apostelgeschichte, die katholischen und die Paulusbriefe und war eine kritische Ausgabe dieser Schriften, die ganz derjenigen der Propheten in dem cod. Marchalianus analog und mit der von Bousset nachgewiesenen Gruppe nahe verwandt ist. Sie wurde im 10. Jahrhundert, wie v. d. Goltz vermutet, in der Schreiberschule des Arethas abgeschrieben. Der Schreiber des Athoscodex fügte weiteres textkritisches Material hinzu; sein Eigentum läfst sich aber nicht mit Sicherheit abgrenzen. Leider hat die Handschrift eine durchgreifende Revision von späterer Hand erfahren, die einen grofsen Teil der alten Scholien und Randnoten wegradierte. Der Wert der Handschrift liegt hauptsächlich darin, dafs sie ein neues Mittel darbietet, die von Eusebius und Pamphilus mit Hilfe der Werke des Origenes hergestellte Textrezension zu rekonstruieren. Sie enthält aber auch wichtiges neues Material zur Überlieferungsgeschichte verschiedener Schriften des Origenes, das ich betreffenden Ortes andeuten werde. Hier sei gleich notiert, dafs sie früher unbekannte Scholien zur Genesis bezeugt und aus der 7. Homilie zum Deuteronomium das bis jetzt einzige Fragment der durch Hieronymus bekannten 13 Homilien bringt.

4. Die exegetischen Arbeiten zum Alten Testament sind bekanntlich zum gröfsten Teile verloren. Har-

[1] Textkritische Studien zum Neuen Testament, Texte u. Unt. 11, 4 (1894) 45—73.

[2] Eine textkritische Arbeit des 10. bezw. 6. Jahrhunderts herausgegeben nach einem Codex des Athosklosters Lawra, Texte u. Unt. N. F. 2, 4 (1899) VI u. 116 S. mit einer Doppeltafel in Lichtdruck.

nack[1] hält es für wahrscheinlich, dafs Ambrosius in seiner Schrift „De paradiso" die Fragmente aus den Syllogismen des Apelles (vgl. oben S. 193) samt deren Widerlegung dem Kommentar des Origenes über die Genesis entnommen habe. Es wäre überhaupt notwendig, die exegetischen Arbeiten des hl. Ambrosius auf ihre Origenesfragmente hin systematisch zu untersuchen[2]. Der Oktateuchkommentar des Procopius von Cäsarea ist von P. Wendland[3] als eine ausgiebige Quelle für Origenes erkannt worden. Er wies darin die Benutzung der Kommentare zur Genesis und zum Exodus sowie der zweiten Genesishomilie nach. Daraufhin hat E. Klostermann[4] Fragmente der Homilien 1—4, 16—26 zu Josua bei Prokop wahrgenommen und L. Eisenhofer[5] die Excerpte aus den Kommentaren, Homilien und Scholien des Origenes zu andern historischen Büchern des Alten Testamentes kenntlich gemacht. Die von ihm an der Hand der prokopianischen Kommentare aus dem cod. Monac. gr. 358 gewonnenen neuen Fragmente der Homilien des Origenes über den Exodus und Leviticus hat er aber noch nicht veröffentlicht.

Die im Original erhaltene Homilie über die Hexe von Endor (1 Kön. Kap. 28) hat A. Jahn[6] neu herausgegeben. E. Klostermann[7] verdanken wir auch eine sorgfältige Unter-

[1] Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles, Texte u. Unt. 6, 3 (1890) 121.

[2] In den zwei ersten Bänden der Ausgabe des Ambrosius von K. Schenkl (Corpus script. eccl. lat. 32, 1 u. 2), worin die Quellen sorgfältig nachgewiesen sind, ist Origenes nicht vertreten.

[3] Neu entdeckte Fragmente Philos, Berlin 1891, 114—124.

[4] Griechische Excerpte aus Homilien des Origenes, Texte u. Unt. 12, 3 (1894) 12 S.

[5] Prokopius v. Gaza, Freiburg 1897, 18—47.

[6] Des hl. Eusthatius, Erzbischofs von Antiochien, Beurteilung des Origenes betr. die Auffassung der Wahrsagerin 1 Kön. (Sam.) 28 und die bezügliche Homilie des Origenes, aus der Münchener Hs 331 ergänzt und verbessert mit kritischen und exeg. Anm., Texte u. Unt. 2, 4 (1886) 75 S.

[7] Die Überlieferung der Jeremiashomilien des Origenes, Texte u. Unt. N. F. 1, 3 (1897) 116 S.

suchung über die Überlieferungsgeschichte der Jeremiashomilien des Origenes, von denen 19 im Original erhalten sind in demselben cod. Scorial. Ω III 19 saec. 11, der die Schrift des Clemens von Alexandrien „Quis dives salvetur?" enthält. Wie für letztere, so bildet er auch für Origenes die Vorlage des cod. Vatic. 623 saec. 15, was O. Stählin und M. Barnard nachgewiesen haben [1]. Die Escurialhandschrift kommt für die künftige Ausgabe allein in Betracht; der Text, den sie bietet, ist allerdings nicht einwandfrei, aber, wie Klostermann zeigt, doch besser, als die Editio princeps von Corderius und alle übrigen es vermuten lassen. Von den 14 Homilien, die Hieronymus übersetzt hat, decken sich 12 mit dem erhaltenen griechischen Texte. Klostermann weist nach, dafs die Übersetzung trotz vieler Fehler sehr oft dem griechischen Texte überlegen ist und daher zur Herstellung eines besseren Textes mit Erfolg benutzt werden kann. Zur indirekten Überlieferung übergehend, untersuchte er zunächst einige Handschriften der Jeremiaskatene und stellte fest, dafs von den 151 Scholien, die sie Origenes zuschreiben (eine Reihe davon hat er zuerst ediert), nur drei unecht sind, und dafs mehrere Scholien mit der Überschrift ἐξ ἀνεπιγράφου mit den Jeremiashomilien zusammenhängen. Letztere wurden noch von Eusebius, Olympiodor und vielleicht auch von Johannes Chrysostomus benutzt. Von den Lateinern wies Klostermann die Benutzung des Origenes durch Ambrosius und Hieronymus, durch letzteren in verschiedenartiger Weise, nach.

Inzwischen hat M. Faulhaber [2] die Prophetenkatenen nach römischen Handschriften litterarhistorisch untersucht. Bezüglich der Jeremiasscholien decken sich seine Resultate mit denen Klostermanns, mit dem Unterschiede, dafs er das Verhältnis der römischen Handschriften festgestellt hat und für die Scholien ἐξ ἀνεπιγράφου Polychronius als Verfasser in Anspruch nimmt. Letzterer mufs in diesem Falle Auszüge aus Jeremias-

---

[1] Vgl. oben S. 298.

[2] Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften, Bibl. Stud. 4, 2–3 (1899) XV u. 218 S.

homilien des Origenes verarbeitet haben. Die Katene zu den kleinen Propheten bietet gar kein Fragment des Origenes, die Jesaiaskatene des Johannes Drungarios nur ein einziges kurzes Scholion, das bereits von Kardinal A. Mai ediert wurde. Die Ezechielkatene enthält 233 Origenesscholien, die teils aus den Scholien teils aus den Homilien des Origenes zu Ezechiel entnommen sind. Trotz A. Mai und Pitra sind in den römischen Handschriften noch einige Origenesfragmente unbeachtet geblieben, die Faulhaber indes noch nicht publiziert hat. Die Untersuchungen der Katenen zu Baruch, zu den Klageliedern und zu Daniel ergaben keine neuen Origenesfragmente.

5. Auf das Alte Testament beziehen sich die 20 bisher unbekannten Tractatus Origenis de libris sanctarum Scripturarum, die P. Batiffol[1] im Jahre 1896 in dem cod. 22 saec. 10 von Orleans und später in einer Handschrift von St. Omer (cod. 150 saec. 12) lateinisch entdeckte. Er veröffentlichte davon eine Homilie zu Daniel, die er mit der Homilie in Danihelem I der ehemaligen Lorscher Handschrift (cod. 324) identifiziert und für echt hält. Die Ausgabe aller Traktate ist jüngst erschienen[2]. Sie beruht auf den beiden genannten Handschriften, da die Lorscher Handschrift verschollen ist und keine andere mehr gefunden werden konnte. Batiffol hat sich mit seinem Mitherausgeber in der Weise in die Arbeit geteilt, dafs er für die ersten 15 Traktate, A. Wilmart für die übrigen den Text konstituierte. In der Einleitung wird zunächst das Verhältnis der beiden Handschriften festgestellt, die auf denselben Archetypus, aber durch ein verlorenes Mittelglied zurückgehen. Die zweite, jüngere Handschrift ist die bessere. Die Benutzung der Traktate konnte nur in dem Glossar des Ansileubus, bei Isidor von Sevilla, Euagrius, dem Verfasser der Altercatio Simonis Iudaei et Theo-

[1] De dix-huit homélies inédites attribuées à Origène, Rev. biblique 5 (1896) 434—439; Homélie inédite d'Origène sur Daniel et l'Antéchrist, a. a. O. 6 (1897) 5—27.

[2] Tractatus Origenis de libris ss. Scripturarum detexit et ed. P. Batiffol sociatis curis A. Wilmart, Paris 1900, XXIV u. 226 S.

phili Christiani, und bei Hilarius von Poitiers wahrgenommen werden. Aus der Benutzung des Hilarius folgt, dafs der lateinische Text vor den Jahren 360—368, innerhalb welcher der Psalmenkommentar des Hilarius entstand, vorhanden gewesen sein mufs. Hierauf wird der griechische Ursprung der Traktate und die Autorschaft des Origenes zu erweisen gesucht. Ich mufs gestehen, dafs ich die Beweisführung für beide Punkte ausführlicher gewünscht hätte. Den Nachweis des griechischen Ursprungs der Traktate betrachte ich nicht als gelungen. Die Hypothese, dafs Victorinus von Pettau die Traktate übersetzt habe, ist sehr ansprechend, setzt aber die Autorschaft des Origenes voraus. Für diese beruft sich Batiffol auf das Zeugnis der Handschriften, des genannten Glossators und Isidors, der übrigens Origenes nicht ausdrücklich nennt, besonders aber auf innere Gründe, auf die Stellen, welche eine Verfolgungszeit klar voraussetzen, auf die Bekämpfung derselben Häresien, die bei Origenes im Vordergrund stehen, auf die Stellen, in denen der Verfasser auf seine wiederholte Beschäftigung mit denselben Büchern des Alten Testamentes hinweist, endlich auf origenistische Irrtümer, die stehen geblieben sind. Dafs aber diese Frage eingehender hätte untersucht werden sollen, beweist der eigentümliche Thatbestand in dem siebzehnten Traktate, der Batiffol nicht entgangen ist. Hier wird mit ausgesprochen polemischer Tendenz die Auferstehung der Leiber dargestellt, die Origenes bekanntlich leugnete. Batiffol hat gesehen, dafs dies mit den Worten Tertullians: De resurrectione carnis, geschieht. Nun ist aber dieser Traktat ganz in derselben Weise aufgebaut wie die übrigen, was doch zu denken giebt. Auf jeden Fall hätte er ausgeschieden und als pseudoorigenistisches Machwerk im Anhang geboten werden sollen. Mit Rücksicht auf diesen Thatbestand wird noch näher zu untersuchen sein, ob Origenes wirklich als Verfasser dieser Traktate sich bewähren wird, oder ob wir nicht vielmehr darin origenistisches Gut in späterer Überarbeitung zu erblicken haben. Vielleicht löst sich die Schwierigkeit dadurch, dafs Victorinus von Pettau sowohl der Übersetzer als der Be-

arbeiter derselben ist. In diesem Sinne hat sich jüngst A. Harnack [1] ausgesprochen. Während aber Harnack den origenistischen Charakter der Traktate so sicher glaubt, dafs es eines umständlichen Beweises für die Autorschaft des Origenes nicht bedürfe, ist C. Weyman [2] mit der überraschenden Behauptung hervorgetreten, dafs sie Novatian zugehören! Er fand gleich einen Gesinnungsgenossen in Joh. Haufsleiter [3], der aus theologischen Erwägungen und auf Grund einer Untersuchung der Bibelcitate der Traktate sich für Novatian entschied. Kurze Zeit darauf legte C. Weyman [4] seinen ausführlichen Beweis für Novatians Autorschaft vor. Dieser beruht ausschliefslich auf der Wahrnehmung, die Weyman gemacht zu haben glaubt, dafs die Traktate in ihrer Totalität mit Eigentümlichkeiten des novatianischen Sprachgebrauches durchsetzt sind, darunter mit solchen, die nicht auf der Oberfläche liegen, sondern sich erst nach wiederholter Lektüre dem philologischen Auge erschliefsen, und auf der Erwägung, dafs bei einem solchen Thatbestande die Annahme eines späteren Kompilators nicht ausreicht, sondern auf Identität des Verfafsers erkannt werden mufs. Diese Stellungnahme Weymans ist um so beachtenswerter, als er, wie wir noch sehen werden, gegen die von anderer Seite versuchte Vermehrung des litterarischen Nachlasses Novatians sich ausgesprochen hatte. Er hatte übrigens schon Kenntnis von einer dritten Kandidatur auf die Autorschaft der neuen Traktate, diejenige Gregors

---

[1] Theol. Litt.-Ztg. 1900, 139—141. Vollen Beifall spendete, soviel ich sehe, nur M. J. Lagrange, Rev. biblique 9 (1900) 293—295.

[2] Neue Traktate Novatians, Archiv f. latein. Lexikogr. 11 (1900) 467 f.; Hist. Jahrb. 21 (1900) 212—216.

[3] Zwanzig Predigten Novatians, Theol. Litt.-Bl. 1900, 153—158, 169—173, 177—182. Haufsleiter macht S. 182 zugleich darauf aufmerksam, dafs die von G. Morin, Anecd. Maredsol. 3, 2 (1897) 419 f., unter dem Namen des Hieronymus publizierten Fragmenta de libro Numerorum Origenes angehören.

[4] Die tractatus Origenis de libris ss. scripturarum ein Werk Novatians, Archiv f. lat. Lexikogr. 11 (1900) 545—576. Sehr willkommen sind die textkritischen Beiträge S. 570—576. Die Redaktion machte darauf

von Elvira, die G. Morin[1] Weyman mitgeteilt und inzwischen öffentlich verteidigt hat. Morins Hypothese stützt sich auf die nahe Verwandtschaft der Traktate mit den sieben Büchern „De trinitate“ des Pseudo-Vigilius und der Schrift „De fide“ des Pseudo-Ambrosius, die er Gregor von Elvira zuschreibt. In einer Nachschrift hat Morin Weymans Hypothese überdies als unannehmbar bezeichnet. Morin hat auch bereits einen Parteigänger gefunden in Künstle[2], der sich übrigens auf derselben Spur befunden hatte, bevor er Morins Abhandlung kennen lernte, und überdies auf die sprachlichen Berührungen zwischen den Traktaten und der Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani[3] aufmerksam machte, ohne indes auf die Identität des Verfassers dieser ganzen Gruppe von Schriften zu schliefsen. Die von Harnack[4] in Aussicht gestellte Meinungsäufserung über Weymans Hypothese ist noch nicht erfolgt; wohl aber hat sich jüngst Th. Zahn[5] unbedingt für Weyman ausgesprochen, ohne die Hypothese von Morin zu erwähnen. Die Frage ist nicht leicht, wie ja schon diese Meinungsverschiedenheiten zwischen ausgezeichneten Kennern der altchristlichen Litteratur beweist, und man darf gespannt sein, wer von ihnen Recht behalten wird. Batiffol und Harnack auf keinen Fall, denn die Autorschaft des Origenes darf als abgelehnt gelten. Ich bin sehr geneigt, mich auf die Seite Morins zu stellen. Weymans Beweise sind ungenügend, weil rein sprachlicher Natur, und es darf nicht vergessen werden, dafs in solchen Fragen der Inhalt, insbesondere die Fassung der trinitarischen und christologischen Lehrsätze von hoher

aufmerksam (577 f.), dafs auch eine Untersuchung über die Partikeln erwünscht gewesen wäre, und gab einige Winke in dieser Richtung.

[1] Les nouveaux „Tractatus Origenis“ et l'héritage littéraire de l'evêque espagnol Grégoire d'Illiberis, Rev. d'hist. et de litt. relig. 5 (1900) 145—161. Seine Hypothese wurde angekündigt in der Rev. biblique 17 (1900) 232.

[2] Eine neue Frage aus der Patrologie, Litt. Rdschau 1900, 169—172.

[3] Vgl. oben 213 f. E. Bratke (Theol. Litt.-Bl. 1900, 267) hat sie in dem Reichenauer, jetzt Karlsruher Palimpsest Nr. 253, der ins 5., von andern ins 7. Jahrh. datiert wird, wahrgenommen.

[4] Theol. Litt.-Ztg. 1900, 189.

[5] Neue Funde a. d. alten Kirche, Neue kirchl. Ztschr. 11 (1900) 348—360.

Wichtigkeit sind. Letztere schliefsen aber Novatian positiv aus. Die erste Bedingung, um zur sicheren Bestimmung des Verfassers zu gelangen, ist ohne Zweifel das eingehende Studium der erwähnten Schriften, zwischen denen eine nahe Verwandtschaft bereits wahrgenommen wurde, und zugleich der ältesten altchristlichen Predigtlitteratur. Batiffol wird aber das Verdienst bleiben, diese Untersuchungen, von denen ich mir manche neue Erkenntnis verspreche, durch seine Publikation angeregt zu haben.

6. Erklärungen des Origenes zu Stellen aus dem 1. und 2. Kapitel des Lukasevangeliums gab A. Thenn [1] aus dem cod. Monac. 208 heraus. Diese Handschrift enthält auf fol. 235 bis 248 das Bruchstück aus einer Lukaskatene des 10. Jahrhunderts, welches eine nähere Untersuchung verdient. Die Echtheit der Fragmente wird durch die Übereinstimmung mehrerer derselben mit den entsprechenden Stellen in der Übersetzung der Lukashomilien von Hieronymus wirksam unterstützt; J. Sickenberger [2] hat aber gezeigt, dafs einige derselben späteren Kirchenvätern, Cyrill von Alexandrien und Isidor von Pelusium, angehören. Es hätte sich wohl empfohlen, bei dieser Gelegenheit die von Thenn nicht edierten übrigen Stellen, die Origenes ausdrücklich in der Katene zugeschrieben werden, zu publizieren. In dem von K. Köberlin [3] edierten Evangelienkommentar des Rabanus Maurus steht ein Origenescitat, das aber bedeutungslos ist und dessen Echtheit grofsen Zweifeln unterliegt.

Eine neue Ausgabe der erhaltenen Bücher des Johanneskommentars hat A. E. Brooke [4] veranstaltet, nachdem er

---

[1] Locus Lucaneus 2, 1—7 ab Origene graece explanatus, Ztschr. f. wiss. Theol. 34 (1891) 227—232. Weitere Fragmente zu Luk. 2, 8—14; 1, 6; 1, 11—17; 1, 22—33 a. a. O. 34 (1891) 483—487; 35 (1892) 105—108. 485—491; 36, 2 (1893) 274—280. [2] Theol. Qu.-Schr. 78 (1896) 188—191.

[3] Eine Würzburger Evangelienhandschrift (Mp. th. f. 61 saec. 8), Augsburg 1891, 45 (Jahresber. der kgl. bayer. Studienanstalt samt Kollegium bei St. Anna).

[4] The commentary of Origen on S. John's gospel. The text revised, with a critical introduction and indices, Cambridge 1896, 2 Bde, XXVIII u. 328, 3 Bl. u. 346 S. 12°.

schon in seinen Fragmenten Herakleons (vgl. oben S. 192) das Verhältnis der acht griechischen Handschriften dahin bestimmt hatte, dafs alle übrigen von dem cod. Monac. 191 saec. 13 abstammen. In der Einleitung kommt er auf die handschriftliche Grundlage zurück und bekämpft besonders Preuschen[1], der für den cod. Venet. 43 a. 1374 neben dem Monacensis noch eine andere Quelle postuliert hatte. Brooke stellt das in Abrede, und P. Koetschau[2] hat ihm zugestimmt. Letzterer war, da er eine eigene Kollation von dem Monacensis besafs, in der Lage, Brooke zu kontrollieren, und hat eine Reihe von Berichtigungen gegeben, die beweisen, dafs zu einer wahrhaft kritischen Ausgabe noch manches zu leisten übrig bleibt. Er erkennt jedoch an, dafs Brookes Ausgabe im Vergleich mit allen früheren einen unleugbaren Fortschritt bedeutet. Mit Recht hebt er aber insbesondere hervor, dafs Brooke die von ihm gesammelten 110 Fragmente des Kommentars aus Katenen und Kirchenvätern zur Textherstellung hätte verwenden sollen. Verbesserungen auf Grund der Fragmente hatte schon vorher E. Klostermann[3] vorgeschlagen.

Aus dem oben erwähnten cod. Athous Laur. 184 hat E. v. d. Goltz[4] die ursprüngliche Einteilung des Kommentars des Origenes zum Römerbriefe in 15 Τόμοι wiedergewonnen. Aus derselben Handschrift wissen wir jetzt, abgesehen von andern Angaben, dafs der Kommentar zum Galaterbrief in 5 Τόμοι, nicht in 15, wie das Verzeichnis des Hieronymus angiebt, eingeteilt war, dafs der Kommentar zum Kolosserbrief 3 Τόμοι umfafste, während Hieronymus nur 2 nannte.

Der Beitrag des Origenes zur biblischen Philologie, die Schrift De nominibus hebraicis, die Bearbeitung einer philonischen Vorlage, ist nur in einer Umarbeitung von Hiero-

[1] Bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 391 f. Preuschen handelt hier auch von den griechischen Hss des Matthäuskommentars.

[2] Theol. Litt.-Ztg. 1897, 243—248.

[3] Theol. Litt.-Bl. 1896, 611 f.

[4] A. a. O. 92—96.

nymus erhalten und wurde von P. de Lagarde[1] neu ediert. Th. Zahn[2] hat das von de Lagarde nicht beachtete Fragment in dem cod. Vindob. gr. 302, das durch O. v. Gebhardt bekannt worden war, mit dem lateinischen Text verglichen und gezeigt, daſs der Scholiast der Wiener Handschrift dasselbe Onomastikon in der Hand hatte, das Hieronymus bearbeitet hat. Danach darf dieses Fragment wohl als ein Bruchstück der Arbeit des Origenes angesehen werden.

Auf Origenes als Exegeten beziehen sich noch einige Beiträge von Georgiades[3], W. Bacher[4], E. Preuschen[5], J. Ley[6], W. Riedel[7] und A. Doorn[8]. Preuschen wies auf ein Scholion des Origenes zu Ps. 118, 1 hin, worin die hebräische Metrik in ihrem Verhältnis zur griechischen besprochen wird, und fand die Zustimmung von Ley, der daraus den Schluſs zog, Origenes habe die ganzen Verse, nicht die Halbzeile oder den einen parallelen Abschnitt als die metrische Einheit angesehen, und seine Aussage, die Ode im Deuteronomium sei hexametrisch, die Psalmen trimetrisch und tetrametrisch, beruhe darauf, daſs er sowohl die hebräischen als die griechischen Verse nach den Accenten gelesen habe. Es mag auch erwähnt werden,

---

[1] Onomastica sacra, 2. Aufl. Göttingen 1887, VIII u. 368 S. Auſser dem Liber interpret. hebraicor. nominum von Hieronymus (25—192) enthielt die Ausgabe Onomastica graeca minora (193—230) und des Eusebius Schrift Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων (231—291). Voran steht (1—24) eine lateinische Vita Gregorii Armeni.

[2] Gesch. des neut. Kanons 2, 2 (1892) 948—953: Barnabas im Onomastikon des Origenes.

[3] Ὁ Ὠριγένης ὡς ἑρμηνευτὴς τῶν ἁγίων γραφῶν κατὰ τοὺς ἁγίους πατέρας καὶ διδασκάλους τῆς ἐκκλησίας Βασίλειον τὸν μέγαν καὶ Γρηγόριον τὸν θεόλογον, Ἐκκλησ. Ἀλήθ. 1885, 529—543; 1886 1—24, 49—62, 97—110, 193—211, 241—256.

[4] The Church Father Origen and Rabbi Hoshaya, Jewish Quarterly Review 1891, 357—360.

[5] Origenes über hebräische Metrik, Ztschr. f. d. alttestam. Wiss. 11 (1891) 316 f.; Noch einmal das Origenesfragment, a. a. O. 13 (1893) 280.

[6] Origenes über hebr. Metrik, a. a. O. 12 (1892) 212—217.

[7] Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und griechischen Kirche, Leipzig 1898, 52—66.

[8] Origenes als exegeet, Tijdschr. for geref. Theol. 1898, 43—56.

dafs einige biblische Homilien des Origenes von F. A. Winter[1] ins Deutsche übersetzt wurden. Auf Grund der exegetischen Homilien hat F. Barth[2] ein Bild der Predigtweise des Origenes entworfen sowie der sittlichen und religiösen Zustände in den Gemeinden, an die sie gerichtet waren.

7. Die apologetische Hauptschrift des Origenes ist bekanntlich sein Werk gegen Celsus[3] in acht Büchern. Davon liegt nunmehr die erste kritische Ausgabe von P. Koetschau[4] vor, die den gröfsten Teil der zwei ersten Bände der Berliner Kirchenväterausgabe ausfüllt. Sie beruht auf einer sorgfältigen Untersuchung der Textüberlieferung des Werkes, die Koetschau

[1] Origenes und die Predigt der drei ersten Jahrhunderte. Ausgewählte Reden mit einer Einleitung in deutscher Übersetzung, Die Predigt der Kirche, hersg. von G. Leonhardi, 22 (1893) XLIII u. 133 S.

[2] Prediger u. Zuhörer im Zeitalter d. Origenes, Aus Schrift u. Geschichte. Theol. Abhandl. u. Skizzen, C. v. Orelli gewidmet, Basel 1898, 24—59.

[3] Die neuesten Untersuchungen über den Ἀληθὴς λόγος des Celsus, der verloren gegangen, aber aus der Widerlegung des Origenes zum gröfsten Teil wieder herstellbar ist, kann ich hier nur anmerken: G. Loesche, Haben die späteren neuplatonischen Polemiker gegen das Christentum das Werk des Celsus benutzt? Ztschr. f. wiss. Theol. 27 (1884) 257—302; F. X. Funk, Die Zeit des „Wahren Wortes" von Celsus, Theol. Qu.-Schr. 68 (1886) 302—315; O. Heine, Über Celsus' ἀληθὴς λόγος, Philol. Abhandl., M. Hertz . . . dargebracht, Berlin 1888, 197 bis 214; Peloux, Celse et sa polémique contre la divinité de Jésus-Christ, Montauban 1888; P. Koetschau, Die Gliederung des ἀληθὴς λόγος des Celsus, Jahrbb. f. prot. Theol. 18 (1892) 604—632; J. Draeseke, Das Johannesevangelium bei Celsus, Neue kirchl. Ztschr. 9 (1898) 139—155; Artikel „Celsus" von K. J. Neumann in der Realencykl. f. prot. Theol. 3³ (1897) 772—775. Von demselben sind eingehende Untersuchungen über Celsus, eine Sammlung der Fragmente und eine Rekonstruktion des Ἀληθὴς λόγος des Celsus in Bälde zu erwarten als 1. Heft der Scriptores graeci qui christianam impugnaverunt religionem u. d. T.: Κέλσου ἀληθὴς λόγος. Der litterarische Kampf des Heidentums gegen das Urchristentum. Jüngst erschien: J. F. S. Muth, Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum. Eine apologetisch-patristische Abhandlung, Mainz 1899, XX u. 229 S.

[4] Origenes' Werke. Erster Band: Die Schrift vom Martyrium, Buch I—IV gegen Celsus, hersg. . . . von P. K., Leipzig 1899, XCII u. 374 S.; Zweiter Band: Buch V—VIII gegen Celsus, Die Schrift vom Gebet, Leipzig 1899, 545 S.

schon 1889[1] vorlegte. Hier war er zu dem Resultate gelangt, dafs alle erhaltenen Handschriften direkt oder indirekt aus dem cod. Vatic. 386 saec. 13 (A), den Nikolaus V. in den Jahren 1447—1455 in Konstantinopel ankaufen liefs, geflossen sind mit Ausnahme des cod. Paris. suppl. gr. 616 a. 1339, dafs demnach für diese beiden Handschriften ein gemeinsamer Archetypus anzunehmen sei. Letzteres wurde jedoch von J. A. Robinson in seiner weiter unten zu nennenden Philokalia-Ausgabe bestritten. Erfreulicherweise konnte ihm Koetschau zustimmen[2], und in der Einleitung zur vorliegenden Ausgabe ist die Abhängigkeit des Parisinus von dem Vaticanus durch K. J. Neumann[3] nochmals ausführlich nachgewiesen werden. Der vollständige Text beruht daher auf dem einzigen Vaticanus. Diese Grundlage ist aber eine gute, denn sie geht nach der Notiz am Ende des ersten Buches auf die Textrezension von Eusebius und Pamphilus zurück, die ihrerseits auf der Originalausgabe selbst beruht, und zwischen der Eusebiusrezension und dem Vaticanus können nur wenige Mittelglieder liegen. Von den Abschriften des letzteren hat Koetschau in seinem kritischen Apparat nur einige herangezogen, vornehmlich den genannten Parisinus und zwei codd. Marcian. 44 und 45 zur Ergänzung des jetzt fehlenden fol. 41 des Vaticanus und zur Ausfüllung einiger Lücken sowie zur Verbesserung beschädigter Stellen. Für den siebten Teil des Werkes gegen Celsus besitzen wir in der Philokalia (s. unten) einen vom Vaticanus unabhängigen Textzeugen, der auch auf die Originalausgabe zurückgeht. Da in den bisherigen Ausgaben der Philokaliatext unvollständig und unkritisch heran-

[1] Die Überlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus in den Hss dieses Werkes und der Philokalia. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe, Texte u. Unt. 6, 1 (1889) VI u. 157 S. Vgl. dazu F. Wallis, On the Mss of Origenes C. Celsum, The classical Review 3 (1889) 392—398; J. A. Robinson, On the text of Orig. against Celsus, The Journal of philology 18 (1890) 288—296.

[2] Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, Freiburg u. Leipzig 1894, XXXIII.

[3] Origenes' Werke 1, LIX—LXVI.

gezogen war, so entfernte Koetschau diesen empfindlichen Mangel durch die Bestimmung des Wertes dieser indirekten Überlieferungsquelle: sie stehe der direkten an Vortrefflichkeit nach; sie beweise aber, dafs die Eusebiusrezension mit dem Originaltext im allgemeinen geradezu identisch ist. Sie hat endlich, wie Koetschau [1] früher nachwies, einen Teil von Contra Cels. 6, 77 erhalten, der in dem Vaticanus fehlt, wohl infolge des Verlustes eines Blattes in seiner Vorlage.

Diese Ausgabe ist bald nach ihrem Erscheinen von P. Wendland [2] heftig angegriffen worden, der Koetschau den Vorwurf machte, dafs er die direkte und indirekte Überlieferung unrichtig gegeneinander abgeschätzt, die erstere ungenügend behandelt und selbst nächstliegende Emendationen vorzunehmen sich als unfähig erwiesen habe. Die Replik von Koetschau [3] liefs nicht lange auf sich warten. Die Polemik ist beiderseits mit auffallender Heftigkeit geführt worden, als ob noch andere als philologische und textkritische Differenzen zwischen den beiden Gegnern herrschten. Warum hat übrigens Wendland die Ausgabe abgewartet, um seinen prinzipiellen Einwand erst jetzt zu formulieren, nachdem Koetschau seine Auffassung über die Textüberlieferung der Schrift gegen Celsus schon vor einem Jahrzehnt veröffentlichte? Manche Ausstellungen von Wendland sind sicher berechtigt; er ist aber selbst öfters in den Fehler gefallen, den er Koetschau so bitter vorwirft, indem auch er den Sinn der Worte nicht verstanden und den Ton des Origenes nicht getroffen hat. Mit Jülicher [4] mufs man aufrichtig wünschen, dafs der von beiden Gegnern

[1] Ein Fragment des Origenes (Philokalia 15, 19 = p. 84, 15—86, 3 ed. Robinson), Symbola doctorum Ienensis gymnasii in honorem gymn. Isenacensis collecta ed. G. Richter, Jena 1894, 49—58.

[2] Göttinger Gel. Anzeigen 1899, 276—304.

[3] Kritische Bemerkungen zu meiner Ausgabe von Origenes' Exhortatio, contra Celsum, De oratione. Entgegnung auf die von P. Wendland in den Göttinger Gel. Anzeigen 1899, Nr. 4 veröffentlichte Kritik, Leipzig 1899, II u. 82 S.

[4] Theol. Litt.-Ztg. 1899, 559—566. Jülicher sucht hier aus Kritik und Gegenkritik das Wertvolle herauszuheben.

angeschlagene Ton aus solchen Debatten bald wieder verschwinden möge. Weitere Kritiker ergriffen für Koetschau Partei (G. Krüger [1], P. Lejay [2], P. Batiffol [3]) oder nahmen eine vermittelnde Stellung ein (E. Preuschen [4], C. Weyman [5], O. Bardenhewer [6] u. a.); Wendland [7] selbst hat aber seinen Angriff in voller Schärfe aufrecht erhalten. Eine Einzeluntersuchung — es handelt sich um mehr als siebzig Stellen — ist hier nicht durchführbar. Im Prinzipe bin ich [8] aber auf die Seite Koetschaus getreten, und zwar auf Grund der allgemeinen Erwägung, dafs bei einer indirekten Überlieferung, namentlich wie sie in der Philokalia vorliegt, unstreitig ein Moment hinzutritt, welches der absoluten Treue der Überlieferung ungünstiger ist als die rein mechanische Thätigkeit der Handschriftenschreiber, nämlich die Geistesarbeit der Excerptoren, die ja für gewisse Zwecke ihre Stellen aussuchen und daher sehr leicht, auch unbewufst, zu Änderungen sich verleiten lassen können. Auch in Bezug auf die Tragweite dieser gegensätzlichen Bestimmung des Wertes der beiden Überlieferungen mufs ich Wendland widersprechen. Die sachlichen Differenzen beweisen nur, dafs auch mit der Berliner Ausgabe die textkritische Arbeit über Origenes noch lange nicht abgeschlossen ist; ihren Abschlufs würde aber wohl selbst eine von Wendland besorgte Origenesausgabe kaum bedeuten wollen!

In der Einleitung giebt Koetschau nur eine kurze Zusammenstellung der Resultate, zu denen die Erforschung der Textgeschichte der Bücher gegen Celsus führte. Bezüglich ihrer Abfassungszeit stimmt er K. J. Neumann [9] bei, der, mit den

[1] Litt. Ctrbl. 1899, 1326—1328.

[2] Rev. critique 33, 2 (1899) 386—390; Rev. d'hist. et de litt. relig. 5 (1900) 167—170.

[3] Rev. biblique 9 (1900) 122—124.

[4] Berl. philol. Wochenschr. 1899, 1185—1193, 1220—1224.

[5] Hist. Jahrb. 20 (1899) 835.

[6] Litt. Rdschau 1900, 9.

[7] Göttinger Gel. Anzeigen 1899, 613—622.

[8] Allgem. Litt.-Bl. 1900, 233—236.

[9] Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian 1, Leipzig 1890, 265—273: Abfassungszeit und Veranlassung der Bücher des Origenes gegen Celsus.

neueren Gelehrten (Overbeck, Mommsen, O. Heinze, Friedländer, Usener) gegen Doulcet im wesentlichen an der Angabe des Eusebius festhaltend, sich für das Jahr 248 entschieden hatte und die Veranlassung für ihre Abfassung in diesem Jahre in dem Wunsche des Freundes des Origenes, Ambrosius, erblickte, dem bei der Feier des tausendjährigen Bestehens des römischen Reiches gesteigerten Selbstgefühl des Heidentums eine umfassende Apologie des Christentums gegenüberzustellen. Als Abfassungsort könne nur Cäsarea in Frage kommen. Mit Rücksicht darauf, dafs aus dem Werke gegen Celsus, dieser nach Inhalt und Form reifsten Leistung des Alexandriners, der Umfang seines Wissens sich besser als aus seinen andern Schriften ersehen lasse, handelt Koetschau auch von Origenes' Kenntnis der griechischen Litteratur und des griechischen Altertums, der Heiligen Schrift und der altchristlichen Litteratur, von seinem Verhältnis zur Philosophie und seinem theologischen System, und giebt endlich einen Überblick über Inhalt und Gliederung im Anschlufs an seine frühere Studie über die Gliederung des Ἀληθὴς λόγος des Celsus. Man kann darüber streiten, ob solche Ausführungen in eine Textausgabe gehören. Mancher Leser wird aber dafür dankbar sein.

Wenn die Untersuchungen von K. J. Neumann über Celsus erschienen sein werden, wird es an der Zeit sein, das apologetische Werk des Origenes litterarhistorisch und theologisch einer eingehenden Würdigung zu unterziehen, zu der Koetschaus Einleitung eine dankenswerte Vorarbeit bildet. Eine Vorarbeit dazu ist auch die Studie von J. Patrick[1], die aber keinen genügenden Einblick in die innersten und schwierigsten Fragen vermittelt, weil der Verfasser die, wie er meint, ungeordneten Bausteine der Apologetik nach einigen Hauptgesichtspunkten ordnete und so das System zu konstruieren versuchte, das Origenes selbst aufgeführt hätte, wenn er nicht von seinem

[1] The apology of Origen in reply to Celsus, a chapter in the history of Apologetics, Edinburg u. London 1892. XII u. 340 S. Vgl. P. Koetschau in der Theol. Litt.-Ztg. 1893. 449—452.

ursprünglichen Plane abgegangen wäre, um aus Mangel an Zeit einfach der Gliederung der Schrift des Celsus zu folgen. Patrick rechnet dabei mit einer Unbekannten und verfügt auch nicht über eine genügende Kenntnis der neuesten Forschungen. Der frühere Beitrag von H. Schultz[1] hat keinen wissenschaftlichen Wert.

8. Zur Kenntnis des dogmatischen Hauptwerkes des Origenes Περὶ ἀρχῶν ist leider nicht das geringste an neuem litterarhistorischen Material beigebracht worden. Die durch Redepenning (1, S. XIII und 2, S. IV) wachgerufene Hoffnung, es würde die Kenntnis der zehn Bücher Stromata durch die Excerpte aus diesem Werke von dem Presbyter Beatus in einer Handschrift des Escurial gefördert werden, ist zerstört worden durch die Mitteilung E. Schäfers an E. Klostermann[2], daſs die gesuchten Excerpte sich wohl in dem cod. Matrit. bibl. nat. B 31 a. 1047 fol. 311ᵛ—313 in einem Kommentar des Beatus (von Libana) über die Apokalypse und Daniel vorfinden, daſs sie aber mit Hieronymus in Dan. Kap. 13 und 14 wörtlich identisch sind. Um so erfreulicher ist die Entdeckung von E. v. d. Goltz[3], daſs der cod. Athous Laur. 184 mehrere neue Fragmente der Stromata enthält, und zwar aus dem 1., 3. und 4. Buche als Scholien des Schreibers zu 1 Kor. 6, 14; Röm. 9, 11; 1 Kor. 7, 3—9, 34; 9, 20 f.; 10, 9. E. v. d. Goltz schlieſst daraus, daſs die Stromata aus Erklärungen zu schwierigeren, lose aneinander gereihten Schriftstellen bestanden, die einen apologetischen Zweck verfolgten. Die Grundlage für einen solchen Schluſs ist offenbar zu schwach.

Verloren sind auch die Schriften über die Auferstehung. E. Klostermann[4] hat festgestellt, daſs das Verzeichnis des

---

[1] Eine moderne apologetische Frage im antiken Gewande, Theol. Stud. u. Krit. 57 (1884) 527—544 (über die Stellung des Menschen zur Tierwelt bei Origenes gegen Celsus und in der naturwissenschaftlichen Forschung der Gegenwart).

[2] Die Schriften des Origenes u. s. w. 862.

[3] Vgl. Eine textkrit. Arbeit u. s. w. 96—98. [4] A. a. O. 864.

Hieronymus zwei Bücher und zwei Dialoge De resurrectione unterscheidet, und für die letzteren das Zeugnis des Theophilus von Alexandrien beigebracht. Gegen die ersteren schrieb Methodius von Olympus eine Widerlegung, die N. Bonwetsch [1] in einer altslavischen Übersetzung wiedergefunden hat. Der Versuch, den Gedankengang des Origenes aus dieser Widerlegung zu rekonstruieren, ist jedoch noch nicht gemacht worden.

9. Erhalten sind hingegen zwei Schriften erbaulichen Inhalts, die Ermahnung zum Martyrium und die Schrift vom Gebete. Beide liegen in den zwei ersten Bänden der Berliner Origenesausgabe in guter Rezension von P. Koetschau [2] vor, der zugleich die Einleitungsfragen behandelt. Mit K. J. Neumann [3] verlegt er die Abfassung der ersteren bestimmt in das Jahr 235 zu Beginn der Verfolgung von Maximinus Trax, als der Freund des Origenes, Ambrosius, damals Diakon, und der Presbyter Protokletus in Cäsarea, wo Origenes von 233 bis 238 ungestört lebte, von der Verfolgung ergriffen wurden. Sie ist, abgesehen von den zwei Bruchstücken in dem cod. Paris. 945 saec. 14, der von dem cod. Paris. suppl. gr. 616 abgeschrieben ist, in drei Handschriften überliefert: codd. Basil. 31 (A III 9) saec. 16, Paris. suppl. gr. 616 a. 1339 und Marcian. 45 saec. 14. Die erste ist von der zweiten abgeschrieben; die zweite und dritte sind unabhängig voneinander. Die Vermutung Koetschaus, dafs ihre gemeinsame Vorlage keine andere ist als der cod. Vatic. 386, der Archetypus aller Handschriften gegen Celsus, halte ich für gesichert, obgleich diese Handschrift die Exhortatio jetzt nicht mehr bietet. Die auf den beiden Handschriften beruhende Ausgabe Koetschaus stellt einen wesentlichen Fortschritt dar über alle früheren und bietet zum erstenmal den vollständigen Text der Schrift, da die früheren lediglich auf die Basler Handschrift zurück-

[1] Methodius von Olympus 1, Erlangen 1891, XXIII—XXX.

[2] Origenes' Werke 1, IX—XXII, LXXV—XC, 3—47 (Schrift vom Martyrium); 2, 297—403 (Schrift vom Gebet).

[3] Der römische Staat und die allgemeine Kirche 1, 228 Anm. 3 u. 4.

gehen, die lückenhaft ist. Für die Qualität der textkritischen Grundlage gilt das bei den Büchern gegen Celsus Gesagte.

Die Abfassung der Schrift über das Gebet, welche Ambrosius veranlafste, glaubt Koetschau mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit in das Jahr 233/234 ansetzen zu können. Danach wurde sie in Cäsarea geschrieben, gleichwie die Schrift vom Martyrium und das Werk gegen Celsus. Die Textrezension beruht auf dem cod. Cantabrig. colleg. S. Trinitatis B 8 10 (olim Holmiensis), der einzigen Handschrift, welche die ganze Schrift enthält. Der Schlufsteil der Schrift ist aufserdem in dem cod. Paris. 1788 (Colbert. 3607) überliefert; Koetschau vermutet aber, dafs er aus der genannten Handschrift abgeschrieben ist. Das Fragment ist übrigens durch Auslassungen, willkürliche Veränderungen und Verkürzungen so entstellt, dafs die Pariser Handschrift nur an wenigen Stellen Berücksichtigung fand. Der cod. Paris. suppl. gr. 534 a. 1652 ist eine Abschrift der Cambridger Handschrift von der Hand von Huet, der sie in Stockholm anfertigte. Der einzige Textzeuge wurde etwa im 14. Jahrhundert von einer Vorlage, deren Alter sich nicht mehr bestimmen läfst, sehr wahrscheinlich in Konstantinopel sorgfältig und zuverlässig abgeschrieben. Die Vorlage war am Anfang an manchen Stellen unleserlich und dadurch wurden Lücken veranlafst, deren Umfang aber Koetschau bestimmen konnte, da der Schreiber des cod. Cantabrig. die Sorgfalt hatte, bei unleserlichen Stellen gerade soviel Raum frei zu lassen, als ihm nötig schien, um die fehlenden Worte später nachzutragen. Er fand aber augenscheinlich kein Mittel, die Lücken wirklich auszufüllen. Der anonyme Schreiber verdient übrigens unsere Dankbarkeit in hohem Grade; denn ohne ihn wäre die Schrift über das Gebet, diese „Perle unter allen Werken des Alexandriners“ (G. Krüger), unrettbar verloren gegangen; keine einzige Benutzung derselben durch Spätere konnte bis jetzt wahrgenommen werden. Sie ist aber für die Kenntnis der Theologie des Origenes von Bedeutung; „sie enthält vor allem theologische Reflexionen, die für die Gesamtanschauung des Origenes wichtig sind, sie läfst

uns ferner deutlicher als andere Werke die ganze Innigkeit und zugleich Strenge der religiösen Empfindung des Origenes erkennen, sie bietet endlich in der grofsen Anzahl der meist wörtlich, wenn auch aus dem Gedächtnis citierten Schriftstellen ein reiches Material für die Textkritik des Alten und Neuen Testaments dar" (Koetschau). Anstofs mufste allerdings die Verwerfung der Anbetung des Sohnes erregen sowie die Annahme der Platonischen Lehre von der Kugelgestalt der himmlischen Körper.

Die Schrift über das Gebet schliefst den Text des 2. Bandes der Berliner Origenesausgabe. S. 405—545 folgt ein Stellen-, Namen- und Sachregister zu den drei edierten Schriften, die in ihrer Art eine Glanzleistung und für die Kenntnis des Umfanges des Wissens des Origenes sowie seiner Sprache in hohem Mafse förderlich ist.

10. E. Rolffs[1] hat im Zusammenhange mit seinen Untersuchungen über den antimontanistischen Kampf im Abendland die Hypothese aufgestellt, dafs Origenes mit den zwei verlorenen Homilien De ieiunio und De monogamis et trigamis, die er mit dem in dem Verzeichnis des Hieronymus vorausgehenden Titel Exhortatoria ad Pioniam identifiziert, in den römischen Kampf zu Gunsten der von Hippolyt vertretenen Richtung eingegriffen habe. Diese Hypothese hat aber eine zu unsichere Grundlage, um ernst genommen zu werden. Rolffs giebt selbst zu, man könne nicht nachweisen, dafs der Adressat der Schriften in Rom war, und betont, dafs wir nicht den geringsten Anhaltspunkt für ihre Abfassungszeit haben. Nach Klostermann[2], der die Lesart „ad Pioniam" festgestellt hat, darf übrigens der erste Titel mit den zwei folgenden zu einem Ganzen vereinigt werden. Vielleicht sei auch Exhortatoria ad patientiam zu lesen.

Dem mehrfach erwähnten cod. Athous Laur. 184 verdanken wir die Überschrift eines früher unbekannten Briefes des Origenes Πρὸς Ἀτράνην. Der Name des Adressaten macht

---

[1] Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes, Texte u. Unt. 12, 4 (1895) 109—122.

[2] A. a. O. 869.

allerdings einige Schwierigkeit; aber der Schreiber bezeichnet deutlich einen Brief und mufs ihn selbst gekannt haben, da er damit eine Variante zu 2 Tim. 3, 13 (ἐπὶ πλεῖον statt des üblichen ἐπὶ τὸ χεῖρον) rechtfertigt[1].

11. Von den unterschobenen Schriften ist der Dialogus de recta in Deum fide nach C. P. Caspari (vgl. I, 34 f.) durch Th. Zahn[2] näher untersucht worden. Er wies nach, dafs die fünf Dialoge in der von Caspari entdeckten Übersetzung Rufins treu vorliegen, während der jetzt vorliegende griechische Text zwischen 330—337 eine weitreichende und gegen den Schlufs immer durchgreifendere Überarbeitung gefunden hat. Das Original mufs in den Jahren 300 resp. 310—313 entstanden sein, da es die Schriften des Methodius von Olympus über die Willensfreiheit und die Auferstehung stark ausgeschrieben hat. Diese Stellen hat N. Bonwetsch[3] in seiner Methodiusausgabe nach der ältesten Handschrift, den cod. Marcian. 496 saec. 12, zur Rezension des Methodiustextes als vollwichtige Textzeugen herangezogen. Für die Dialoge selbst ist diese Handschrift bisher nicht benutzt worden; von den übrigen sechs griechischen Handschriften, die Preuschen[4] aufzählt, sind einige ebenfalls noch nicht verwertet.

12. Hier ist auch der Ort, der Philokalia zu gedenken, da sie nichts anderes ist als eine von Gregor von Nyssa und Basilius veranstaltete Blütenlese aus Schriften des Origenes. Ihren Wert für die Überlieferung der Bücher gegen Celsus und ihre Heranziehung in Koetschaus Ausgabe habe ich schon besprochen. Die Erforschung der Textüberlieferung der Philokalia wurde ungefähr gleichzeitig von Koetschau[5] und

---

[1] E. v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. Jahrhunderts 89, 99.

[2] Die Dialoge des „Adamantius" mit den Gnostikern, Ztschr. f. Kirchengesch. 9 (1888) 193—239; Gesch. des neut. Kanons 2, 2, 419—426.

[3] Methodius von Olympus 1, Erlangen u. Leipzig 1891, XVI f.

[4] Bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 478—480. Vgl. auch S. 470 f.

[5] Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus, Texte u. Unt. 6, 1 (1889) 78—156.

J. A. Robinson[1] begonnen, von jenen für seine Origenesausgabe, von diesen für eine Ausgabe der Philokalia selbst. Ihre unabhängig voneinander gewonnenen Resultate stimmten von Anfang an in den Hauptpunkten miteinander überein. Diese Übereinstimmung ist jetzt noch vollständiger, nachdem Koetschau[2] nunmehr mit Robinson[3] in seiner Philokalia-Ausgabe alle erhaltenen Handschriften (nach Koetschau sind jetzt 60 bekannt) auf einen einzigen Archetypus etwa aus dem 7. Jahrhundert zurückführt. Zwischen diesem Archetypus und der Originalausgabe postuliert aber Koetschau eine wohl im 6. Jahrhundert entstandene Rezension mit kurzem Prolog und dem Briefe des Gregorius an Theodorus von Tyana.

Robinson verbreitet sich in der Einleitung zu seiner Ausgabe über die Handschriften, über die benutzten Katenen, die Übersetzungen origenistischer Werke durch Rufinus, den Auszug aus den Clementinen, die Quellen der Philokalia und endlich über das 24. Kapitel derselben, welches ein Problem für sich bildet. Die Veranstalter der Philokalia entnahmen es dem siebten Buche der Praeparatio evangelica von Eusebius, der sie einem sonst ganz unbekannten Maximus vom Ende des 2. Jahrhunderts zuschreibt. Sie wufsten aber nach ihrem Scholion am Ende des genannten Kapitels, dafs dieses Stück auch in dem pseudo-origenistischen Dialoge De recta in Deum fide wiederkehre. Hier gehört es nun zu den Excerpten aus der Schrift des Methodius über die Willensfreiheit. Robinson hat die Gründe für die Autorschaft des Methodius noch verstärkt; das Rätsel des Namens Maximus bei Eusebius und des Wechsels in den Titeln der Schrift (Maximus: περὶ τῆς ὕλης, Methodius: περὶ αὐτεξουσίου) zu lösen,

---

[1] On the text of the Philokalia of Origen, The journal of philology 18 (1889) 36—68.

[2] Origenes' Werke 1, LXVII—LXXI. Vgl. auch seine Rezension von Robinsons Ausgabe in der Theol. Litt.-Ztg. 1894, 21—24.

[3] The Philocalia of Origen. The text revised, with a critical introduction and indices, Cambridge 1893, LII u. 278 S. 12°.

ist ihm jedoch nicht gelungen, ebensowenig wie Th. Zahn[1] und A. Harnack[2].

Robinsons Textrezension der Philokalia ist sehr sorgfältig und übertrifft in hohem Maſse alle bisherigen Ausgaben. Der Apparat enthält allerdings nur die wichtigsten Varianten; bedenklicher ist, wie Koetschau[3] richtig hervorhebt, daſs Robinson den Versuch machte, mittels Heranziehung der Handschriften der Bücher gegen Celsus den Originaltext des Origenes selbst zu gewinnen. Das ist nicht die Aufgabe einer kritischen Ausgabe der Philokalia; diese soll vielmehr lediglich den ursprünglichen Text der Excerptoren feststellen. Durch die Vermengung des Textes der indirekten Überlieferung der Bücher gegen Celsus in der Philokalia mit der direkten in den Handschriften der Schrift gegen Celsus selbst wird auch der eigenartige Wert der ersteren für die Beurteilung der letzteren verwischt.

13. Die Arbeiten über die Philosophie und Theologie des Origenes kann ich nur kurz besprechen, da eine eingehendere Betrachtung zu viel Raum in Anspruch nehmen würde. Als Frucht der vom Institut de France gestellten Preisaufgabe über die Philosophie des Origenes erschien 1884 eine ausführliche Darstellung derselben von J. Denis[4], deren Vorzüge weniger in der Neuheit ihrer Resultate als in der anziehend geschriebenen, sehr eingehenden und einsichtsvollen Würdigung der Gedanken des Origenes besteht. Nach Franks Mitteilungen umfaſst die Darstellung das ganze System philosophischer Gedanken, die sich aus den Schriften des Origenes schöpfen lassen.

[1] Die Dialoge des Adamantius mit den Gnostikern, Ztschr. f. Kirchengesch. 9, 228.

[2] Gesch. der altchr. Litt. 1, 786 f.; vgl. auch S. 471.

[3] Theol. Litt.-Ztg. 1894, 23. Hier auch einige Nachträge zu den Indices der Ausgabe von Robinson.

[4] De la philosophie d'Origène. Mémoire couronné par l'Institut, Paris 1884, VII u. 730 S. (mir leider unzugänglich). Vgl. Theol. Jahresber. 4 (1884) 110 f. Eine ausführliche Besprechung brachte A. Frank in dem Journal des savants 1884. Vgl. auch A. Frank, Rapport sur le

Zwei Jahre nachher gab A. Harnack[1] in seiner Dogmengeschichte, die nunmehr in 3. Auflage vorliegt, eine Darstellung des theologischen Systems des Origenes unter Mitberücksichtigung der Theologie des Clemens, die an neuen Gesichtspunkten und wertvollen Erkenntnissen sehr reich ist. Harnack hat die Bedeutung der Theologie des Origenes, ihre Elemente, ihren Charakter und ihre Grundgedanken über Gott und „seine Entfaltungen", den Abfall der Geister und deren Folgen, über die Erlösung und Wiederherstellung kräftig herausgetrieben. Die Darstellung bemüht sich, so objektiv als möglich zu sein; die Beurteilung im ganzen und in vielen Einzelheiten ist aber bedingt durch die prinzipielle Stellung, die Harnack den Problemen der altchristlichen Dogmengeschichte gegenüber einnimmt.

Bald nach Harnack versuchte Ch. Bigg[2] eine eingehendere Darstellung der Theologie des Origenes mit besonderer Hervorhebung ihres Unterschiedes von derjenigen des Clemens, der aber öfters übertrieben wird. Bigg bespricht sehr ausführlich die Basis der theologischen Spekulation des Origenes, die allegorische Schriftinterpretation und charakterisiert sie als „biblische Alchemie": ein Ausdruck, der doch sehr mifsverständlich ist. Das Prinzip der „Reserve", wodurch Origenes sich die höchste Freiheit des Gedankens und zugleich die Möglichkeit, kirchlicher Theologe zu bleiben, gesichert haben soll, vermag ich nur unter Vorbehalt als von Origenes bewufst angestrebt anzuerkennen. Bigg unterscheidet im Systeme des Origenes die Lehre von Gott, von der Schöpfung und von der vierfachen Offenbarung: dem Naturgesetz, dem mosaischen Gesetz, dem Evangelium Christi und dem ewigen Evangelium, welches die endliche Apokatastasis einschliefse. Sein Standpunkt ist mit demjenigen Harnacks nahe verwandt,

concours relatif à la philosophie d'Origène, Mémoires de l'académie des sciences morales et polit. de l'Institut de France 15 (1887) 411—447 (Besprechung der eingelaufenen Arbeiten, von denen die von Denis den Preis erhielt).

[1] Lehrbuch der Dogmengesch. 1[3] (1894) 603—647.

[2] The christian Platonists of Alexandria, Oxford 1886, 115—234.

jedoch mit dem wesentlichen Unterschied, dafs Bigg sich persönlich zu der Theologie des Origenes bekennt und dieselbe biblisch zu rechtfertigen sucht. Die Vorliebe für die origenistische Theologie kam noch prägnanter zum Ausdrucke bei J. B. Heard (vgl. oben S. 294), und jüngst hat J. W. Falconer[1] die Rückkehr zu derselben mit Nachdruck verlangt.

14. Einzelbeiträge zur Theologie des Origenes[2] lieferten H. H. Davies[3], Ch. Boyer[4], M. Lang[5], C. Klein[6] und W. Capitaine[7]. Die Studie von Davies gipfelt, wie H. Lüdemann[8] richtig hervorhebt, in der Aufstellung, dafs in der Theologie des Origenes sich zuerst am klarsten die Eigenart des Christentums geltend mache, die sittliche Persönlichkeit des Menschen, für welche die Antike kein Verständnis hatte, in den Mittelpunkt zu stellen, da Origenes den Erkenntnisvorgang als einen im Willen des Subjektes wurzelnden ethischen Befreiungsprozefs auffafst, dessen Ziel die reale Vereinigung mit dem rein geistigen, als Gegenstand der Liebe ergriffenen Guten ist. Lüdemann bemerkt zugleich, dafs Davies mit Unrecht die stoische Identifizierung von Erkenntnis und Tugend Origenes zur Last legt, da bei den Stoikern die Tugend Selbstfolge der richtigen Erkenntnis war, während sie bei Origenes bedingt ist durch Herzensreinheit, die selbst wiederum durch Glaubensmotive erreicht wird. Dafs Origenes die Iden-

[1] Origen and return to greek theology, Biblioth. sacra 1896, 466—493.

[2] Eine ausführliche Studie über die Gottes- und Logos-Lehre des Origenes von F. Wernigk wird in einem der nächsten Hefte der Forschungen zur christl. Litteratur- und Dogmengeschichte erscheinen.

[3] Origen's theory of knowledge, The American journal of theol. 2 (1898) 737—762.

[4] La rédemption dans Origène, Montauban 1886 (mir unzugänglich).

[5] Über die Leiblichkeit der Vernunftwesen bei Origenes, Leipzig 1892, 49 S.

[6] Die Freiheitslehre des Origenes in ihren ethisch-theol. Voraussetzungen und Folgerungen im Zusammenhang mit der altgriech. Ethik, Strafsburg 1894, 75 S.

[7] De Origenis ethica, Münster 1898, VII u. 216 S. Die ersten 46 S. erschienen als Inauguraldissertation.

[8] Theol. Jahresber. 18 (1898) 199 f.

tität der sich selbst offenbarenden Vernunft der absoluten Persönlichkeit mit der endlichen vernünftigen Persönlichkeit aufstellt, ist entschieden falsch. Lang gelangt zu dem Resultat, dafs Origenes sich über die Leiblichkeit der Vernunftwesen verschieden geäufsert habe und dafs zwei Anschauungen bei ihm gleich gut bezeugt sind. Einmal nimmt er ein dauerndes verklärtes, materielles Dasein derselben an; es erscheint ihm aber auch als möglich, dafs das verklärte materielle Dasein am Ende einem völlig körperlosen weicht. Der Verfasser wird Origenes ungerecht, wenn er von ihm behauptet, er sei mehr ein kompilatorischer als ein origineller Geist gewesen.

Die Bedeutung der Freiheit der geschaffenen Geister im Systeme des Origenes ist längst bekannt. Klein hat zu zeigen versucht, dafs die Freiheitslehre des Origenes Elemente enthält, die der Ethik der griechischen Philosophie ganz fremd sind, wenn auch ihre metaphysischen Voraussetzungen den kosmologischen und theologischen Theorien Platos und der Stoa entstammen. Auch diesen adoptierten Doktrinen hat er sich nicht immer ohne weiteres gebeugt, sondern dieselben umgestaltet und korrigiert. Es beruht aber auf einer ungenügenden Betrachtung, wenn Klein behauptet, Origenes habe das Verhältnis der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnadenordnung semipelagianisch aufgefafst. Da die ethischen Grundsätze und darauf fufsenden Ausführungen des Origenes durch alle seine Schriften sich hindurchziehen, ohne den Versuch der Herstellung eines eigenen Systems der Ethik erkennen zu lassen, da überdies die ethischen Probleme zu seiner Zeit nicht den Gegenstand von kirchlichen oder theologischen Controversen bildeten, so sah sich W. Capitaine genötigt, die historisch-genetische Betrachtungsweise mit einer real-systematischen zu vertauschen. Es wäre aber nicht notwendig gewesen, sich an das jetzt übliche Schema so sklavisch zu halten, wie das bei folgender Kapitelanordnung der Fall ist: 1. De hominis natura, 2. De fine hominis, 3. De notione boni, 4. De lege, 5. De conscientia, libero arbitrio, gratia, 6. De variis agendi

motivis et gradibus perfectionis, 7. De virtute, 8. De peccatis, peccatorum fontibus et remediis.

Methodologisch erscheint es gefordert, in den angedeuteten Fällen an der Hand der von dem Verfasser selbst gebotenen Fingerzeigen, insbesondere durch eine feine Beobachtung der Gedankenkomplexe des betreffenden Kirchenvaters, die Herstellung jener systematischen Anordnung zu versuchen, die dieser selbst vorgenommen hätte, wenn er den Gedanken dazu gefafst haben würde. Von diesem Gesichtspunkte aus gehörte die Willensfreiheit an die Spitze der ganzen Betrachtung. Dieser Versuch ist allerdings recht schwierig, aber er ist sehr lohnend und kann allein in das eigentliche Verständnis der Haupt- und der Unterströmungen in den darzustellenden Gedankengängen einführen. Innerhalb des gewählten Rahmens ist Capitaine der Ethik des Origenes durchaus gerecht geworden. Er hat sich insbesondere mit Erfolg bemüht, die philosophischen Elemente derselben von den spezifisch christlichen scharf zu trennen. In Bezug auf die Abhängigkeit der letzteren von der stoischen Philosophie ist er eher zu weit als nicht weit genug gegangen. In einem doppelten Anhange handelt Capitaine von der Präexistenz der Seelen und den Höllenstrafen nach Origenes und verteidigt gegen Vincenzi dessen eigentümliche Anschauungen.

Die Schrift von O. Riemann[1] über die Apokatastasis widmet Origenes eine kurze Notiz, worin mit Recht verteidigt wird, dafs er sich zu dieser Lehre bekannte; das wird aber auch katholischerseits gar nicht in Abrede gestellt, wie Capitaines Schrift beweist, welche ganz wie Riemann die exoterische und die esoterische Lehrweise des Origenes in Bezug auf die Hölle unterscheidet. Origenes leugnete übrigens nicht blofs die Ewigkeit der Höllenstrafen, sondern auch die der jenseitigen Glückseligkeit, obgleich er letztere öfters ewig nennt. Die letzten Wurzeln dieser Anschauungen liegen in seinem Freiheitsbegriffe.

[1] Die Lehre von der Apokatastasis, d. i. der Wiederbringung Aller, aufs neue untersucht und verteidigt, 2. Aufl. Magdeburg 1897, 4 f.

Gegen Weingartens bekannte Auffassung der Entstehung des Mönchtums hat endlich F. W. B. Bornemann[1] mit Recht darauf hingewiesen, dafs die einzelnen Bestandteile des Mönchsideales in Origenes' Werken bereits vorhanden sind. Er hätte mit noch gröfserem Rechte auf den „christlichen Gnostiker“ des Clemens hinweisen können, in welchem schon eine fertige Idealgestalt des späteren Mönchtums uns entgegenleuchtet.

§ 27. Die Alexandriner nach Origenes.

1. In der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts traten in Alexandrien resp. in Ägypten noch mehrere Schriftsteller auf, zumeist Schüler des Origenes und seine Nachfolger als Vorsteher der Schule, Trypho, Dionysius der Grofse, Pierius, Theognostus und Petrus, mit dem die inneren Gegensätze in der Schule beginnen, sodann eine Reihe von andern, die mit der Schule nicht in näherem Zusammenhange stehen oder aufserhalb Alexandriens lebten: Nepos, Ammonius, Anatolius, Basilides, Metropolit der Pentapolis, der Verfasser des pseudo-origenistischen Dialoges De recta in Deum fide (vgl. oben S. 344), Phileas, Bischof von Thmuis, Hesychius, Pachomius, Theodorus, Alexander, Bischof von Alexandrien, Hierakas und Crescentius. Der Umfang ihrer Schriftstellerei war aber zum Teil von Anfang an sehr gering, zum Teil ist er durch starke Verluste so sehr zusammengeschmolzen, dafs für die Forschungsarbeit hier kein ausgiebiges Material vorlag. Harnack[2] hat alle Nachrichten, die wir von den Schriften der Genannten haben, sorgfältig zusammengestellt. Die Beiträge anderer Gelehrten zu ihrer Kenntnis sind nicht zahlreich. Für Dionysius den Grofsen[3], dessen Fragmente Harnack auf ihre Echtheit ausführlich geprüft hat, fehlen sie ganz.

[1] In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis, Göttingen 1885, 80 S.

[2] Gesch. der altchr. Litt. 1, 405—408, 928—930 (Nachträge); Zur Überlieferungsgesch. der altchr. Litt., Texte u. Unt. 12, 1 (1894) 14—16. — Danach gab G. Krüger, Gesch. der altchr. Litt. 126—139, eine gut orientierende Übersicht.

[3] Über die von Card. Pitra veröffentlichten Fragmente vgl. I, 33.

2. Von Anatolius ist lateinisch ein Liber de ratione paschali überliefert, den zuletzt Br. Krusch (1880) nach dem Vorgange von Hagen (1736) für unecht erklärt und ins 6. Jahrhundert angesetzt hatte. Th. Zahn[1] machte aber für die Echtheit gewichtige Gründe geltend, die Harnack nicht überzeugt zu haben scheinen. Von Zahn scheint mir indes bewiesen zu sein, dafs der Traktat nicht im Streite der Briten und Römer entstanden ist. Auch ist es recht unwahrscheinlich, dafs man im 6. Jahrhundert auf einen obskuren Namen zurückgriff. Trotzdem haben neuerdings A. Anscombe[2] und C. H. Turner[3] die Autorschaft des Anatolius in Abrede gestellt und lassen den Osterkanon, der eine in Rom um das Jahr 458, der andere in dem Kloster Jona um 580—600 entstehen.

3. Mit Theonas, dem Bischofe von Alexandrien und Vorsteher der alexandrinischen Schule vor Pierius, pflegte man den Verfasser eines Briefes an einen kaiserlichen Kammerherrn Lucian zu identifizieren, den d'Achéry (1675) zuerst publizierte. Nachdem aber J. Havet[4] nachgewiesen hatte, dafs neue Stücke des Spicilegiums von d'Achéry Fälschungen des Oratorianers Hieronymus Vignier († 1661) sind, suchte P. Batiffol[5] zu erweisen, dafs auch dieser Brief von Vignier gefälscht worden sei, der somit nur eine Stilübung eines modernen Humanisten wäre. Harnack[6] hat die inneren und äufseren Verdachtsmomente Batiffols geprüft und auch später erklärt[7], dafs die Akten in dieser Frage noch nicht

---

[1] Kritische Fragen über den „liber Anatoli de ratione paschali", Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 3 (1884) 177—196.

[2] The paschal canon attributed to Anatolius of Laodicea, Engl. hist. Review 10 (1895) 515—535.

[3] The paschal canon of „Anatolius of Laodicea", a. a. O. 699—710.

[4] Les découvertes de Jerôme Vignier, Bibl. de l'école des chartes 46 (1885) 205—271; wiederholt in Oeuvres de J. Havet 1, Paris 1896, 19—81.

[5] L'épitre de Théonas à Lucien, note sur un document attribué au 3e siècle, Bullet. critique 7 (1886) 155—160; auch separat.

[6] Theol. Litt.-Ztg. 1886, 319—326.

[7] Gesch. der altchr. Litt. 1, 790. — Auch G. Krüger, Gesch. der altchr. Litt. 139, ist unentschieden.

geschlossen seien. Seine Bedenken beweisen aber nur, dafs die Fälschung eine sehr geschickte war, was bei einem so gewandten Fälscher wie Vignier nicht auffallen kann. Batiffols Beweise, die von J. Havet[1] anerkannt wurden, scheinen mir überzeugend, wenn man sie als Ganzes auf sich wirken läfst, selbst wenn einige Beobachtungen, wie die Fehler in den Titeln, die der Schreiber seinen Personen giebt, nicht richtig sind. Indessen wäre eine eingehende Untersuchung des merkwürdigen Schriftstückes in allen seinen Einzelheiten und eine Klarlegung seiner etwaigen Quellen und seiner Veranlassung notwendig, um die Akten in dieser Frage förmlich zu schliefsen.

4. Von Pierius hat C. de Boor[2] zwei echte, aber sehr kurze Fragmente aus dem cod. Barocc. 142, der Excerpte aus der verlorenen Kirchengeschichte des Philippus von Side enthält. Das erste entstammt dem ersten Buche Εἰς τὸ πάσχα; die Herkunft des zweiten läfst sich nicht näher bestimmen. Durch Philippus Sidetes erfahren wir aufserdem, dafs die grofse Schrift, worüber Photius (cod. 118) berichtet, eine Abhandlung Περὶ τῆς θεοτόκου enthielt, und dafs Pierius eine Lebensbeschreibung des Pamphilus, seines Schülers, verfafste, in welcher auch exegetische Studien niedergelegt waren. Auffallenderweise hat Eusebius die letztere Schrift niemals erwähnt.

5. Den Namen Hesychius tragen zwei alexandrinische Schriftsteller, der ägyptische Bischof, der mit den Bischöfen Pachomius, Theodorus und Phileas einen Brief an den schismatischen Bischof Meletius schrieb, und der bekannte Bibelkritiker. Ob beide identisch sind, läfst sich nicht mehr ausmachen. P. de Lagarde[3] hat den Anfang zu einer metho-

---

[1] A propos des découvertes de J. Vignier, Bibl. de l'école des chartes 47 (1886) 335—341; wiederholt in Oeuvres d. J. Havet 1, 83—90.

[2] Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius, Texte u. Unt. 5, 2 (1889) 169 f., 179—181.

[3] Septuaginta-Studien, Abhandl. der Göttinger Gesellsch. d. Wiss. 37 (1891) 1—72. Vgl. unten § 32 (über Lucian).

dischen Rekonstruktion der Septuagintarezension des Hesychius gemacht, wurde aber durch den Tod an der Fortsetzung dieser Studien verhindert. Eine Lesart in dem armenischen Texte des Hohen Liedes hat S. Euringer[1] jüngst auf Hesychius zurückgeführt. Ceriani[2] ist dafür eingetreten, dafs der cod. Marchalianus ein Zeuge der hesychianischen Rezension sei. Über die neutestamentliche Textrezension des Hesychius haben noch Westcott und Hort[3] das Urteil gefällt, dafs sie sich nur kurze Zeit erhalten und in den Dokumenten keine erkennbaren Spuren hinterlassen habe. Im Gegensatze zu dieser Auffassung hat W. Bousset[4] gezeigt, dafs der Hesychiustext sich noch erreichen lasse. Er ging aus von den Fragmenten alter Handschriften, die alle aus Ägypten stammen und die Tischendorf mit T bezeichnet hat. Es sind zum gröfsten Teil griechische Handschriften mit sahidischer Übertragung. Zwischen diesen und einer zweiten Gruppe von Handschriften (B ℵ L) nahm er eine enge Verwandtschaft wahr, die sich nur durch die Annahme erklären läfst, dafs sie aus einer Kirchenprovinz stammen, in der es eine autorisierte Rezension gab. Diese Kirchenprovinz kann aber nur Ägypten sein, und da hier die Rezension des Hesychius anerkannt war, so gelangt Bousset zum Schlusse, dafs in den codd. B ℵ L T die Rezension des Hesychius vorliege. Der wichtigste Zeuge dieser Rezension ist cod. B, der übrigens seinen ägyptischen Ursprung noch auf andere Weise zeigt[5] und sogar die Orthographie der Rezension erhalten

---

[1] Une leçon probablement hésychienne, Rev. biblique 7 (1898) 183—192.

[2] De codice Marchaliano seu Vaticano graeco 2125 Prophetarum phototypica arte repraesentato commentatio in der Ausgabe des cod. Prophetarum von J. Cozza-Luzi, Rom 1890.

[3] The New Testament in the original Greek, Introduction, 2. Aufl. London 1896, 182 f.

[4] Textkritische Studien zum Neuen Testament, Texte u. Unt. 11, 4 (1893) 74—110.

[5] Vgl. A. Rahlfs, Alter und Heimat der vatikanischen Bibelhandschrift, Nachr. v. der Göttinger Gesellsch. d. Wiss. 1899, 73—79.

hat. Dazu kommt, dafs auch die ägyptischen Kirchenväter wesentlich dem Texte dieser Handschriftengruppe folgen. Bousset bemerkt selbst, dafs er in seiner Untersuchung nur angedeutet habe, in welcher Richtung und nach welcher Methode die weitere genauere Untersuchung der Rezension des Hesychius vorgehen müsse. Er hat aber das unstreitige Verdienst, diese Richtung mit Sicherheit angegeben zu haben. Einen andern Weg rät E. Nestle[1] an, nämlich die paläographische Untersuchung, ob eine der griechischen Handschriften des Alten Testamentes, die im Richterbuch mit dem cod. Vaticanus (B) gehen, ein neutestamentliches Seitenstück hat. Durch A. Rahlfs[2] und E. von Dobschütz[3] ist ein ähnlicher Fall aufgewiesen worden, aber die Zusammengehörigkeit der beiden Handschriften, um die es sich handelt, ist nicht beweiskräftig.

6. Zu den Fragmenten aus den Schriften des Bischofs Petrus von Alexandrien (300—311), die Harnack gesammelt hat, füge ich hinzu, dafs in dem cod. Vatic. gr. 2081 fol. 94ᵛ aus dem 10. Jahrhundert unter seinem vollen Namen eine Διδασκαλία steht, die noch nicht ediert ist[4]. Da auch Leontius ihm eine Didaskalie zuschreibt, so ist es wohl unrichtig, wenn sein Citat als Fragment des Kerygma Petri aufgefafst wurde. Ich besitze leider keine vollständige Abschrift des vatikanischen Schriftstückes. Die syrisch und in einem arabischen Fragmente überlieferte Homilie des Bischofs

---

[1] Einführung in das griech. Neue Testament, 2. Aufl. Göttingen 1899, 148—150.

[2] Über eine von Tischendorf aus dem Orient mitgebrachte, in Oxford, Cambridge, London und Petersburg liegende Handschrift der Septuaginta, Nachr. v. der Göttinger Gesellsch. d. Wiss. 1898, 98—112.

[3] Zwei Bibelhandschriften mit doppelter Schriftart, Theol. Litt.-Ztg. 1899, 74 f.

[4] Inc. Προσέχετε τὸν λόγον μετ' ἀκριβείας καὶ κλίνατε τὸ οὖς ὑμῶν εἰς τὰ ῥήματα τοῦ στόματός μου ... Desin. ἀγάπητε ἀλλήλους καὶ συγχωρεῖτε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα. Oder gehört dieses Stück zu dem Kerygma Petri? — Die 15 Bufskanones des Petrus stehen auch in den codd. Mosq. 315 saec. 10 fol. 90ᵛ—97ᵛ und 317 saec. 11 fol. 93ᵛ—99ᵛ.

Alexander von Alexandrien (313—326) hat G. Krüger[1] näher untersucht und, wie bereits oben (S. 260 f.) gesagt wurde, eine Schrift Melitos von Sardes als deren Vorlage wahrscheinlich gemacht. Nach Krüger[2] hat C. Schmidt neue Fragmente des Petrus entdeckt, deren Echtheit ihm zweifellos sei.

7. Auf Grund der oben erwähnten Schrift des Anatolius hat Th. Zahn[3] die Existenz eines alexandrinischen Schriftstellers des 3. Jahrhunderts Namens Hieronymus angenommen und betrachtet diesen als den Verfasser von fünf Psalmenscholien, die er in den codd. Coisl. 10 und 187 unter diesem Namen gefunden hat. Drei von diesen Scholien (1, 2, 5) habe ich in der Psalmenkatene des cod. Taurin. 342 (B VII 30) wahrgenommen. Diese Uncialhandschrift, die ich in das 8.—9. Jahrhundert datiere, enthält noch eine ganze Reihe von Scholien eines Presbyters Hieronymus, den sie indes einigemal ausdrücklich als Presbyter von Jerusalem bezeichnet (z. B. fol. 72v, 75, 216v). An einen alexandrinischen Schriftsteller kann also nicht gedacht werden, wohl aber mufs die Frage näher untersucht werden, ob dieser Presbyter von Jerusalem identisch ist mit dem gleichnamigen Presbyter von Jerusalem, den man früher in das Ende des 4. Jahrhunderts verlegte und den P. Batiffol[4] für einen Schriftsteller des 8. Jahrhunderts erklärt hat, oder ob ein älterer griechischer Hieronymus angenommen werden mufs. Harnack[5] hat geglaubt, es könnten die von Zahn edierten Psalmenscholien nur dem berühmten Hieronymus zugeschrieben werden. Die von mir aus der Turiner Handschrift abgeschriebenen Scholien

---

[1] Melito von Sardes oder Alexander von Alexandr., Ztschr. f. wiss. Theol. 31 (1888) 434—448.

[2] Die neuen Funde auf dem Gebiete der ältesten Kirchengesch., Giefsen 1898, 23.

[3] Fragmente eines Hieronymus graecus, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 3 (1884) 197 f.; vgl. auch S. 179—186.

[4] Vgl. oben S. 215.

[5] Gesch. der altchr. Litt. 1, 783 f.

berühren sich aber nicht mit den Scholien noch mit den Homilien zu den Psalmen von Hieronymus, die G. Morin[1] jüngst herausgegeben hat.

Sechster Abschnitt.

Die Kirchenschriftsteller Kleinasiens, Syriens und Palästinas[2].

§ 28. Gregorius Thaumaturgus.

1. Die zusammenfassenden Ausführungen von E. Preuschen[3] und P. Koetschau[4] orientieren gut über das Leben und die Schriften des dankbaren Schülers des Origenes, der später

---

[1] Anecdota Maredsolana 3, 1 (1895), 2 (1897). Näheres darüber in der 2. Abteilung.

[2] Ich behandle nur jene, mit denen sich die Forschungsarbeit näher beschäftigt hat. Für die übrigen vgl. A. Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 4. u. 5. Abschnitt, wo alle Schriftsteller, von denen uns einige Kunde erhalten ist, zusammengestellt sind. Hinzuzufügen ist Anthimus, Bischof von Nikomedien und Märtyrer in der diokletianischen Christenverfolgung, unter dessen Namen G. Mercati, Alcune note di letteratura patristica, Rendiconti del r. istituto lombardo di sc. e lett. Serie 2, 31 (1898) 1033—1036 (auch separat 1—4), ein Fragment Ἐκ τῶν πρὸς Θεόδωρον περὶ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας in dem cod. Ambros. H 257 inf. saec. 13 fol. 32ʳ—33ʳ vorgefunden hat. Der Entdecker, der das Fragment, das auch in dem cod. Scorial. Y II 7 steht, in den Monumenta sacra et profana publizieren wird, äufsert sich sehr zurückhaltend über dessen Echtheit und ist geneigt, in dem Fragment Interpolationen anzunehmen. Vgl. oben S. 193. — Für Paul v. Samosata vgl. A. Réville, La christologie de Paul de Samosate, Biblioth. de l'école d. hautes étud. Sciences relig. 7 (1896) 189—208.

[3] Bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 428—436. Die Angabe S. 430, dafs in dem cod. Vatic. 1802 eine Expositio in proverbia Salomonis unter seinem Namen stehe, ist falsch; denn in dem von P. Batiffol, Mélanges d'arch. et d'hist. 9 (1889) 28—48, publizierten Katalog der griechischen Hss des Bischofs Lollino von Belluno, die in die Vaticana kamen, steht bei dem cod. 118 = Vatic. 1802 der Name Gregors von Nazianz, und nur eine Notiz von späterer Hand, die Batiffol für die des L. Allatius hält, äufsert den Zweifel: Vide an sit Gregorii Neocaesar.

[4] Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, als Anhang der Brief des Origenes an Gregorios Thaumaturgos, hrsg. von P. K., Frei-

Bischof von Neocäsarea und der eigentliche Begründer der pontischen Kirche wurde. Koetschau hat insbesondere den fünfjährigen Aufenthalt Gregors in Cäsarea als Schülers des Origenes in die Jahre 233 bis 238 festgelegt und damit auch die Ankunft des Origenes in Cäsarea Ende 232 oder Anfang 233 sicher gestellt. Beim Abgange von Cäsarea widmete ihm Gregorius seine berühmte Dankrede, von der Koetschau eine erste kritische Ausgabe herstellte. Ihre handschriftliche Überlieferung deckt sich mit derjenigen der acht Bücher des Origenes gegen Celsus (vgl. oben S. 336), denen sie, wie Koetschau meint, vorangestellt wurde, um wegen des starken Zeugnisses des rechtgläubigen Gregorius gleichsam als Schutzmarke für die darauffolgenden Schriften des Origenes zu dienen. Koetschau hat darum den cod. Vatic. 386 saec. 13, den Archetypus aller vorhandenen Handschriften, seiner Ausgabe zu Grunde gelegt und sich demselben so eng als möglich angeschlossen. Im Apparate giebt er auch die geringfügigen Abweichungen seines Textes von der Handschrift an. Das Namen- und Sachregister ist sehr ausführlich und kann für die Feststellung des Sprachgebrauches Gregors bei strittigen Schriften oder Fragmenten gute Dienste leisten.

Im Anhange hat Koetschau den Brief des Origenes an Gregorius nach Robinsons Ausgabe der Philokalia und neuer, von H. Achelis besorgter Kollation des cod. Marcianus 47 hinzugefügt, weil er entgegen der bisherigen Meinung den Brief nach Gregors Dankrede zwischen 238—243 ansetzt und eine Bezugnahme desselben auf die Dankrede annehmen zu müssen glaubt.

Für die Berliner Kirchenväterausgabe ist eine neue Gesamtausgabe der Schriften des Gregorius von Hilgenfeld und Koetschau in Vorbereitung. Hier wird wohl auch die

---

burg u. Leipzig 1894, XXXVI (Einleitung) u. 78 S. (G. Krügers Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengesch. Quellenschriften, 9. Heft). Vgl. dazu die Bemerkungen von C. Weyman, Beiträge z. Gesch. der altchr. Litt. 1) Zu Gregorios Thaumaturgos, Philologus 55 (1896) 462—464.

endgültige Scheidung der echten Schriften von den unechten vorgenommen werden.

2. Zur Kenntnis des Schrifttums Gregors sind mehrere Beiträge erschienen. Als echt gilt seit C. P. Casparis Nachweis (1879) die kurze Glaubensformel, der F. Kattenbusch[1] einige Bemerkungen gewidmet hat, namentlich mit Rücksicht auf F. Overbeck, der den Nachweis der Echtheit durch Caspari angezweifelt hatte. Den Kommentar des Zonaras zum kanonischen Briefe Gregors, der von jeher als echt anerkannt wurde, gab J. Draeseke[2] heraus. Trotz der ungünstigen Überlieferung ist auch die Echtheit der Metaphrase zum Prediger anzuerkennen, obgleich E. Preuschen[3] Zweifel daran geäufsert hat. Die Verwechslung zwischen Gregor Thaumaturgus und Gregor von Nazianz in den Handschriften läfst sich leicht erklären und kann den Wert der Zeugnisse von Hieronymus und Rufinus nicht aufheben. Koetschau[4] behauptet überdies, einzelne sprachliche Anklänge zwischen der Metaphrase und der Dankrede wahrgenommen zu haben. Draeseke[5] hat seine Untersuchungen über die zwei syrisch erhaltenen Abhandlungen Gregors (vgl. I, 107—109) wiederholt und eine weitere über die unterschobenen zwölf Anathematismen hinzugefügt[6]. Diese schreibt er Vitalis von Antiochien, einem Anhänger des Apollinaris von Laodicea, zu. Funk[7] hat dagegen in diesen Anathematismen geradezu eine anti-apollinaristische Tendenz wahrgenommen und meint, dafs sie erst in der

---

[1] Das apostolische Symbol 1, Leipzig 1894, 338—342.

[2] Johannes Zonaras' Kommentar zum kanonischen Brief des Gregorios von Neocäsarea, Ztschr. f. wiss. Theol. 37 (1894) 246—260.

[3] A. a. O. 430. [4] A. a. O. XXIII.

[5] Gesammelte patristische Untersuchungen, Altona u. Leipzig 1889, 103—168.

[6] Vitalios von Antiochia und sein Glaubensbekenntnis, Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 9 (1888) 186—201 = Gesam. patrist. Untersuch. 78—102.

[7] Die Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen zwölf Kapitel über den Glauben, Theol. Qu.-Schr. 80 (1898) 81—93; wiederholt in Kirchengesch. Abhandl. u. Unt. 2 (1899) 329—338.

zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts entstanden sein können. Auf Grund der nahen litterarischen Beziehungen zwischen ihnen und der antiapollinaristischen Litteratur des 4. Jahrhunderts (den zwei Büchern des hl. Athanasius gegen Apollinaris, seinem Brief an Epiktet, den zwei Briefen des hl. Gregor von Nazianz an Cledonius und dem Antirrheticus adv. Apollinarem des hl. Gregor von Nyssa) hält es F. Lauchert[1] für wahrscheinlicher, dafs auch sie entstanden, als diese Polemik noch ein aktuelles Interesse hatte, also etwa am Ende des 4. Jahrhunderts. Er giebt jedoch zu, dafs eine spätere Abfassung derselben möglich bleibt.

Als unecht galt früher auch der kurze Traktat über die Seele, der in mehreren griechischen Handschriften und in einem syrischen Fragment, das P. de Lagarde auffand, Gregor zugeschrieben wird. Nun veröffentlichte aber A. Smith Lewis[2] aus einer syrischen Sinaihandschrift eine anonyme Abhandlung über die Seele, die V. Ryssel[3] ins Deutsche übersetzte. Durch Draesekes[4] Ausführungen über die Echtheit des griechischen Textes wurde Ryssel nachträglich dazu geführt, die Vorlage der von ihm übersetzten Abhandlung eben in dem Traktate Gregors über die Seele zu erkennen, die nach einer Handschrift angefertigt wurde, in welcher die Einleitung und die ursprüngliche Überschrift fehlten. Draeseke hatte für ihre Echtheit besonders das Zeugnis des byzantinischen Theologen Nikolaus von Methone, das er auf Prokopius von Gaza zurückführte, geltend gemacht, und Ryssel[5] hält seine Beweisführung für durchschlagend.

---

[1] Die Gregor. Thaum. zugeschriebenen zwölf Kapitel über den Glauben nach ihren litterarischen Beziehungen betrachtet, Theol. Qu.-Schr. 82 (1900) 395—418.

[2] Catalogue on the Syriac mss in the convent of S. Catharine on mount Sinai, Studia Sinaitica 1 (London 1894) 19—26.

[3] Zwei neu aufgefundene Schriften der graeco-syrischen Litteratur, aus dem Syrischen übersetzt, Rhein. Mus. 51 (1896) 1—9, 318—320 (Nachtrag).

[4] Zu Gregorios Thaumaturgos, Ztschr. f. wiss. Theol. 39 (1896) 166 bis 169, 441 f. (Nachtrag). Vgl. auch Byz. Ztschr. 5 (1896) 362.

[5] Theol. Litt.-Ztg. 1896, 60 f.

Was von den zehn **Homilien**, die Gregor in griechischer, syrischer und armenischer Überlieferung zugeschrieben werden, zu halten ist, mufs noch näher untersucht werden. Während Preuschen[1] alle preisgab, glaubt O. Bardenhewer[2], dafs wenigstens die nur armenisch erhaltene „Homilia in nativitatem Christi" wegen ihrer nahen Berührungen mit der echten Schrift „An Theopompus" als echt anzusehen ist, und F. C. Conybeare[3] behauptet dasselbe für eine der Homilien auf die heilige Jungfrau, die er aus dem Armenischen übersetzt hat. Früher hat J. Draeseke[4] drei derselben Apollinaris von Laodicea zugeschrieben. Zu untersuchen ist noch die Schrift Πρὸς φυλακτήριον ψυχῆς καὶ σώματος, die in dem cod. Paris. suppl. gr. 921 saec. 10 Gregorius zugeschrieben wird, die mit der Προσευχὴ τ. ἁγ. Γρηγορίου τ. Θ.... πρὸς φυλακτήριον ψυχῶν κατὰ πνεύματα in dem cod. Cryptoferr. B α XXIII[5] wahrscheinlich identisch und wohl sicher unecht ist.

3. Für das Leben Gregors hat endlich V. Ryssel[6] eine neue Quelle allgemein zugänglich gemacht, eine syrische Lebensbeschreibung (4.—6. Jahrhundert), die er aus dem cod. Mus. Brit. Add. 14648 saec. 6 übersetzt hat. Ihr Wert liegt darin, dafs sie von dem bekannten Leben Gregors von Gregor von Nyssa, dessen geringen historischen Wert P. Koetschau[7] zuletzt hervorgehoben hat, vollständig unabhängig ist und auf eine griechische Vorlage aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts zurückweist, welche die gemeinsame Grundlage Gregors von Nyssa, der jetzigen syrischen Vita und des Rufinus gebildet

---

[1] A. a. O. 431. [2] Patrologie 169.

[3] An ante-nicene homily of Gregor Thaumaturgus now first translated, The Expositor 1896, 161—173.

[4] Über die dem Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen 4 Homilien und den Χριστὸς πάσχων, Jahrbb. f. prot. Theol. 10 (1884) 657—704. Näheres darüber später. Die zweite Homilie auf die Verkündigung Mariä wird auch in dem cod. Mosq. 215 saec. 9 Gregor zugeschrieben.

[5] Inc. Ἐπικαλούμεθά σε, δέσποτα.

[6] Eine syrische Lebensgeschichte des Gregor. Thaum., Theol. Ztschr. a. d. Schweiz 11 (1894) 228—254.

[7] A. a. O. VI–VIII.

hat. P. Koetschau [1] lehnte jedoch diese gemeinsame griechische Quelle ab zu Gunsten von mündlichen Überlieferungen, insbesondere in der Familie Gregors von Nyssa. A. Hilgenfeld [2] stimmte ihm bei, indem er besonders darauf hinwies, dafs einige der Gregor zugeschriebenen Wunder auch andern Heiligen, Jakob von Nisibis, Ephräm dem Syrer, beigelegt werden, und zog zur Verbesserung der Übersetzung von Ryssel den inzwischen von P. Bedjan [3] aus derselben Handschrift publizierten syrischen Text heran.

§ 29. Firmilian von Cäsarea.

1. Was wir von der Schriftstellerei dieses bedeutenden Bischofs von Cäsarea in Kappadocien, der mit Origenes und Gregorius Thaumaturgus befreundet war, wissen, hat Harnack [4] zusammengestellt. Die von Basilius erwähnten Abhandlungen (λόγοι) sind verloren, und über die von Moses von Chorene ihm zugeschriebene Schrift De ecclesiae persecutionibus läfst sich nichts Sicheres mehr feststellen. Erhalten ist uns nur sein Brief an Cyprian, worin er sich im Ketzertaufstreit energisch auf die Seite Cyprians stellte gegen den Papst Stephanus.

2. Diesen Brief, der nur in lateinischer Übersetzung unter Cyprians Briefen steht (Ep. 75), hat O. Ritschl [5] entgegen der früheren Ansicht für interpoliert erklärt, und Harnack hat ihm beigestimmt. Ritschl behauptete, dafs nur etwa der dritte Teil des jetzigen Briefes von Firmilian herrühre, das übrige sei durch zwei verschiedene, aber beide der afrikanischen Kirche zugehörige Interpolatoren, wovon einer vielleicht mit dem

[1] Zur Lebensgeschichte Gregors des Wunderthäters, Ztschr. f. wiss. Theol. 41 (1898) 211—250.

[2] Die Vita Gregors des Wunderthäters und die syrischen Acta martyrum et sanctorum, Ztschr. f. wiss. Theol. 41 (1898) 452—456. Vgl. Anal. Bolland. 18 (1899) 69, wo mit Recht betont wird, dafs die Übertragung von Wundern von einem Heiligen auf den andern nicht notwendig auf mündliche Überlieferungen zurückweise.

[3] Acta martyrum et sanctorum 6, Paris 1896, 83—106.

[4] Gesch. der altchr. Litt. 1, 407—409.

[5] De epistulis Cyprianicis, Halle 1885, 44—54; Cyprian von Carthago und die Verfassung der Kirche, Göttingen 1885, 126—134.

Übersetzer des Briefes identisch sei, hinzugefügt worden. Er stützte sich besonders auf die Wahrnehmung, die er zu machen glaubte, dafs die anonymen Citate aus Cyprian nachweisbar seien, während dort, wo Cyprian als Quelle ausdrücklich citiert wird, die Entlehnung nicht mehr nachgewiesen werden könne. Die letztere Serie von Citaten müsse daher von einem Interpolator stammen, der Interesse daran hatte, seine Quellen nicht zu verraten. Diese Interpolationshypothese wurde von J. Ernst[1] bekämpft, der die Echtheit des ganzen Briefes mit Erfolg verteidigt hat, namentlich durch den Nachweis, dafs alle Citate desselben den erhaltenen Briefen Cyprians entnommen seien und dafs in den von Ritschl ausgeschiedenen Stellen Gräcismen sich finden, die sich nur dadurch erklären lassen, dafs diese Stellen in dem griechischen Original des Briefes Firmilians standen. Über die Untersuchung von J. Ernst äufserten sich Bardenhewer[2] und Krüger[3] zurückhaltend, während Arnold[4] und W. Schüler[5] ihrem Resultate beipflichteten. Letzterer hat übersehen, dafs J. Ernst den aus den Gräcismen der beanstandeten Stellen geschöpften Beweis schon vor ihm ausführlich entwickelt hatte.

§ 30. Methodius von Olympus.

1. Das gröfste Verdienst um die Schriften des Bischofs Methodius, als dessen Bischofsitz Th. Zahn[6] Olympus in Lycien erwiesen hat, und der sein Fortleben in der griechischen

---

[1] Die Echtheit des Briefes Firmilians über den Ketzertaufstreit in neuer Beleuchtung, Ztschr. f. kath. Theol. 18 (1894) 209—259; Zur Frage über die Echtheit des Briefes Firmilians an Cyprian im Ketzertaufstreit, a. a. O. 20 (1896) 364—367.

[2] Patrologie 204. [3] Gesch. der altchr. Litt. 150.

[4] Ztschr. f. Kirchengesch. 15 (1895) 592 f.

[5] Der pseudo-cyprianische Traktat „De rebaptismate" nach Zeit und Ort seiner Entstehung untersucht, Ztschr. f. wiss. Theol. 40 (1897) 562 Anm. 1.

[6] Über den Bischofsitz des Methodius, Ztschr. f. Kirchengesch. 8 (1886) 15—20. Vgl. dazu W. M. Ramsay, Methodius, bishop of Olympos, The classical Review 7 (1893) 311 f., der Zahn gegenüber annimmt,

Kirche, wovon E. Preuschen[1] die Zeugnisse gesammelt hat, seinem Gegensatze zu Origenes verdankte, erwarb sich N. Bonwetsch[2] durch die Herausgabe eines Corpus Methodianum in altslavischer Übersetzung, auf das Kard. Pitra (vgl. I, 122) zuerst aufmerksam gemacht hat.

Aus vier Handschriften, die alle auf einen Codex der kgl. Bibliothek von Petersburg aus dem 16. Jahrhundert zurückzugehen scheinen, hat Bonwetsch den vollständigen Text der Schrift über den freien Willen und die drei Bücher über die Auferstehung (das zweite und dritte allerdings in starker Verkürzung) wiedergewonnen, von denen wir bisher nur griechische Fragmente besafsen. Über das Verhältnis der ersteren Schrift zu dem pseudo-origenistischen Dialogus de recta in Deum fide und deren Erforschung habe ich oben S. 344 schon das Nötige gesagt. Gr. Kalemkiar[3] entdeckte, dafs der armenische Schriftsteller Eznik sie fast vollständig und ziemlich wörtlich in sein Werk, dessen deutsche Übersetzung wir J. M. Schmid[4] verdanken, ohne Namennennung aufgenommen hat. Dadurch besitzen wir eine Kontrolle für die nur in altslavischer Übersetzung erhaltenen Abschnitte, und N. Bonwetsch[5] hat jüngst versichert, dafs die armenische Übersetzung für die definitive Feststellung des Textes nicht belanglos ist. Bezüglich der letzteren hat Th. Zahn[6] gezeigt, dafs Methodius

---

dafs Methodius Bischof von Olympus und von Phoenikus war und den Irrtum des Hieronymus auf diese Weise erklärt.

[1] Bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 468—478, 929—931 (Nachträge). Unter den Benützern des Methodius fehlt hier Theophylakt (in seinem Kommentar zu den Paulusbriefen).

[2] Methodius von Olympus. 1. Schriften, Erlangen u. Leipzig 1891. XLIII u. 408 S. Gute Indices, aber leider kein Inhaltsverzeichnis.

[3] In der armenischen Ztschr. „Handess Amsôrea“, Wien 1893 Okt., 289 ff.

[4] Des Wardapet Eznik von Kolb Wider die Sekten. Aus dem Armenischen übersetzt und mit Einleitung, Inhaltsübersichten und Anmerkungen versehen, Wien 1900, X u. 210 S. (Bibliothek der alten armenischen Litteratur, in deutscher Übersetzung herausg. v. d. Wiener Mechitharisten-Kongregation, 1. Bd). [5] Theol. Litt.-Bl. 1900, 217 f.

[6] Studien zu Justinus Martyr, Ztschr. f. Kirchengesch. 8 (1886) 1 bis 15 (1. Justinus bei Methodius u. s. w.).

darin eine gleichnamige Schrift benutzt hat, die ihm unter dem Namen Justins des Märtyrers bekannt war[1].

2. Die slavische Überlieferung umfafste aufserdem vier kleinere Schriften, von denen drei: „Über das Leben und die vernünftige Handlung", „Über die Unterscheidung der Speisen und über die junge Kuh, welche im Leviticus erwähnt wird und mit deren Blut die Sünder besprengt wurden", „Von dem Igel, welcher in den Sprichwörtern ist, und von Die Himmel verkünden die Ehre Gottes", im Originaltext ganz verloren sind, an deren Echtheit aber nicht zu zweifeln ist, obgleich sie auch in dem Corpus Methodianum des Photius (codd. 234—237) fehlten. Von der vierten Schrift, dem Dialog über den Aussatz an Sistelius, hat Bonwetsch griechische Fragmente in dem cod. Coisl. 294 entdeckt, aus denen hervorgeht, dafs der slavische Text auch hier verkürzt ist. Es liegt daher nahe, auch für die übrigen Schriften Verkürzungen in der slavischen Übersetzung anzunehmen.

3. Bonwetsch hat die von Kard. Pitra (vgl. I, 122) veröffentlichten griechischen, syrischen und armenischen Fragmente teils neu ediert, teils verwertet und die ersteren aus verschiedenen Handschriften vermehrt. Es ist ihm jedoch nicht gelungen, aus allen Schriften des Methodius, deren Titel wir kennen, Fragmente beizubringen. Die handschriftliche Suche nach Fragmenten des Methodius ist aber noch nicht abgeschlossen. Zu den von Bonwetsch und Preuschen genannten Handschriften kann ich noch folgende hinzufügen. Zwei Scholien zur Genesis (49, 16 f.) stehen auch in dem cod. Vatic. Pii II saec. 11 fol. 69, und sein Name figuriert in den Katenen zur Genesis des cod. Vatic. Reg. 7 und Mosq. Typogr. 5 saec. 10. Der cod. Vatic. 662 enthält nach dem handschriftlichen Katalog verschiedenes von Methodius. In der Lukaskatene des cod. Angelic. B 1 4 befindet sich unter seinem Namen ein Fragment über Jonas, das einen gröfseren Umfang hat

[1] Über die Frage der Echtheit dieser Schrift Justins vgl. oben S. 223 f.

als die entsprechende griechische Stelle in dem zweiten Buche De resurrectione. Er wird auch citiert in der Psalmenkatene des cod. Vatic. 1231 und wohl noch in einer Reihe anderer. Zu den Jobkatenen, aus denen Kard. Pitra eine ganze Reihe von Fragmenten gewonnen hat, gehören aufserdem die codd. Mosq. Syn. 41 saec. 13 (Vladimir), Mosq. 28 ol. 385 saec. 10, aus dem Caspari[1] ein Fragment der Schrift De resurrectione herausgegeben hat, Marcian. 21, Ambros. A 148 inf. saec. 10—11, Ambros. B 73 sup. saec. 10, Vallicell. C 41 saec. 11[2]. Methodius wird endlich auch in Katenen zum Neuen Testamente genannt, z. B. in den codd. Mosq. 85 saec. 10 (vier Evangel.), 95 saec. 12 (Apostelgesch., Paulusbr.), Upsal. 1 saec. 13 (kathol. Briefe).

4. Bonwetsch hat die im Original ganz erhaltene Schrift des Methodius, das Symposion der zehn Jungfrauen, aufser acht gelassen. Das Verhältnis der Handschriften dieses Werkes, die Preuschen[3] aufzählt, ist noch nicht bestimmt. Es fehlen hier die codd. Vatic. 159 und Vatic. Urb. 135, wovon einer mit dem cod. Vatic. des L. Allatius, der das Symposion zuerst herausgab (1656), vielleicht identisch ist. Eine neue Ausgabe der schönen Schrift, verbunden mit einer Überlieferungsgeschichte derselben, ist ein Bedürfnis. Über den Gesang am Schlusse derselben, verbreiteten sich W. Meyer[4] und E. Bouvy[5], deren Resultate K. Krumbacher[6] zusammenfafste. Meyer hat gezeigt, dafs in dem Gesange, der noch in der antiken Form gedichtet ist, so unbegreifliche Verstöfse gegen die Gesetze der Quantität vorkommen, dafs von zufälligen Versehen keine

[1] Tidskrift for d. evang. luteriske kirke, Ny Raekke 5, 571 f.

[2] In diesen Hss steht einigemal beim Namen des Methodius der Zusatz: ὁ Σίδης.

[3] A. a. O. 469 f.

[4] Anfang und Ursprung der latein. und griech. rhythmischen Dichtung, Abh. der Münch. Akad. Phil. Kl. 17, 2 (1885) 309—313.

[5] Poètes et mélodes. Étude sur les origines du rhythme tonique dans l'hymnographie de l'église grecque, Nîmes 1886, 30—42, 124—126 (gegen W. Christ).

[6] Gesch. der byzant. Litt., 2. Aufl. München 1897, 653.

Rede sein kann. Er schliefst daraus, es habe das Bewufstsein, dafs die fremdsprachlichen Christen ein ganz anderes Dichtungsprinzip als das altgriechische besafsen, zur Geringschätzung und zum teilweisen Aufgeben der Gesetze der quantitierenden Dichtungsform geführt. Die drei Methodius zugeschriebenen Homilien sind offenbar unecht; sie gehören zu den zahlreichen homiletischen Erzeugnissen, die im 6.—8. Jahrhundert entstanden und vielfach älteren Kirchenvätern unterschoben wurden. Die erste, auf das Fest der Hypapante, wird in dem cod. Vatic. 679 Methodius, Presbyter von Jerusalem, zugeschrieben. Eine zweite Rede auf dasselbe Fest steht unter dem Namen des Methodius in dem cod. Vatic. 1079.

5. Durch die Untersuchungen von Bonwetsch ist der erste Teil der Monographie von Andreas Pankau[1] über Methodius, die übrigens aus dem Jahre 1863 stammt, gänzlich überholt. Dafs auch die Darstellung der Theologie des Methodius wesentliche Mängel aufweist, habe ich schon früher gezeigt[2]. Der historische Hintergrund tritt nicht mit genügender Schärfe hervor, und der Gegensatz zu Origenes ist nicht eindringend genug gewürdigt. Der von Bonwetsch angekündigte zweite Band, der uns wohl eine neue Untersuchung über die Theologie des Methodius bringen wird, ist noch nicht erschienen. Einen Abschnitt aus demselben stellt sein Aufsatz[3] über des Methodius Schrift vom Aussatz dar, worin er sich über ihren Inhalt und ihre Quellen verbreitet und an diesem Beispiele zeigt, welchen Einblick in die Denkweise und Lebensgestaltung der sonst wenig bekannten Kirche des ausgehenden 3. Jahrhunderts Methodius, ohne ein hervorragender Geist zu sein, uns in seinen Schriften gewährt. In diesem Falle han-

[1] Methodius, Bischof von Olympus, Der Katholik 67 (1887) 1—28, 113—142, 225—250; auch separat: Methodius von Olymp., eine patristische Studie, nach dem Tode des Verfassers hrsg. von Fr. Hipler, Mainz 1888, 90 S.

[2] Vgl. meine Besprechung in dem Litt. Hdw. 1889, 164—166.

[3] Über die Schrift des Methodius von Olymp. „Vom Aussatz“, Abhandl., Alexander von Oettingen gewidmet, München 1898, 29—53.

delt es sich besonders um Fragen der Bufsdisziplin. Es ist aus der Schrift u. a. auch ersichtlich, welche hervorragende Stellung neben dem Bischofe als dem eigentlichen Vertreter des kirchlichen Amtes die Lehrer in der Christengemeinde einnahmen.

§ 31. Julius Africanus.

1. H. Gelzer[1] hat seiner grundlegenden Untersuchung über die Chronographie des Julius Africanus (vgl. I, 170 f.) einen zweiten Band folgen lassen, dessen Inhalt jedoch nicht hierher gehört. Nachdem er darin die Nachfolger des ersten christlichen Chronographen von Hippolytus und Eusebius an bis zu den byzantinischen und orientalischen Chronographen des Mittelalters sorgfältig und mit Gewinnung vieler neuer Erkenntnisse behandelt hatte, wollte er das ganze, grofs angelegte Werk mit einer Sammlung und Bearbeitung der Fragmente der Chronographie des Julius Africanus abschliefsen. Mit Rücksicht auf die Kirchenväterausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften liefs er aber diesen Plan fallen und ersetzte jene Sammlung durch eine Untersuchung über die noch nicht behandelten orientalischen Chronographen, die syrischen Chronisten Mar Michael den Grofsen und Mar Salomon von Perat Maišân und die Armenier Stephanus Asolik Tarôneci, Samuel von Ani, Wardan den Gr. und Mhithar von Ayriwankh, die in ihren chronographischen Versuchen zuerst an Eusebius und später an den Syrer Mar Michael sich anlehnten. Über die Königslisten des Eratosthenes und Kastor und deren Benutzung durch Julius Africanus und Eusebius hat E. Schwartz[2] gehandelt, der aber mit Recht behauptet, es müsse der echte Africanus, der echte Hippolyt und der echte Eusebius zuerst wiederhergestellt werden, um zur sicheren

---

[1] Sextus Julius Africanus und die byzant. Chronographie, 2. Teil, 1. Abteil.: Die Nachfolger des Julius Africanus, Leipzig 1885, VIII u. S. 1—425; 2. Abteil.: Nachträge, 1898, 427—500.

[2] Die Königslisten des Eratosthenes und Kastor mit Exkursen über die Interpolationen bei Africanus und Eusebios, Abhandl. der Göttinger Gesellsch. der Wiss. 40, 2. Abh. (1895) 96 S.

Kenntnis der drei Systeme, welche die christliche Chronologie geschaffen hat, zu gelangen. K. Trieber[1] suchte zu beweisen, dafs Julius Africanus seine spartanische Königsliste aus einem Text- oder Schreibfehler Diodors konstruiert habe, um durch die Verbindung des Beginns des Königtums in Rom mit der Abschaffung desselben in Sparta die nationale griechische Eitelkeit zu befriedigen.

2. Für die übrigen Schriften des Julius Africanus mufs auch die Berliner Ausgabe abgewartet werden, in deren Bearbeitung Gelzer, K. K. Müller, E. Oder und Reichardt sich geteilt haben. E. Preuschen[2] hat die erhaltenen Fragmente der Κεστοί zusammengestellt mit Berücksichtigung der Fragmente aus den Geoponica, der Excerptensammlung über Landwirtschaft, die einen Teil der encyklopädischen Sammlungen des Kaisers Konstantin Porphyrogennetos bilden. Auf diese als eine Quelle der Κεστοί hatte W. Gemoll[3] hingewiesen, zugleich aber gezeigt, dafs der Sammler der Geoponica nicht aus der Schrift des Julius Africanus direkt schöpfte, sondern aus einem Schriftsteller, der den Africanus in sein Werk aufgenommen hatte, also wohl aus einer Epitome rerum rusticarum. Da überdies zwischen den Geoponica und den Mathematici Veteres, die ebenfalls Fragmente der Κεστοί enthalten, öfters Abweichungen bezüglich der Autorennamen vorkommen, so müssen die in beiden Sammlungen überlieferten Fragmente sorgfältig geprüft werden. Die Notizen von Fr. Rühl[4] beziehen sich auf die Textkritik der Κεστοί.

---

[1] Kritische Beiträge zu Africanus, Hist. und philol. Aufsätze, E. Curtius . . . gewidmet, Berlin 1884, 67—77.

[2] Bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 507—513.

[3] Untersuchungen über die Quellen, den Verfasser und die Abfassungszeit der Geoponica, Berl. Stud. f. klass. Philol. u. Archäol. 1 (1884) 78—92. — Über die Hss der Geoponica vgl. H. Beckh, De Geoponicorum codicibus mss, Acta seminarii philol. Erlangens. 4 (1886) 261—346. Vgl. auch K. Krumbacher, Gesch. der byzant. Litt., 2. Aufl., 261—263.

[4] Zu den Κεστοί des Jul. African., Neue Jahrbb. f. Philol. 155 (1897) 288 (mehrere Varianten auf Grund von handschriftlichen Mit-

3. Harnack[1] hat die Hypothese aufgestellt, dafs Julius Africanus die von Eusebius benutzte griechische Übersetzung des Apologeticums Tertullians angefertigt habe, und dafür beachtenswerte Gründe ins Feld geführt: seine anderwärtig bezeugte Kenntnis der lateinischen Sprache, den Umstand, dafs diese Übersetzung nur in Palästina bekannt war, die eigenartige Übersetzung der Stelle im 5. Kapitel, worin Palästina genannt wird, die guten geschichtlichen Kenntnisse des Übersetzers, seine philosophische Auffassung des Christentums, endlich die Entstehung der Übersetzung selbst in den Jahren 197 bis c. 218, lauter Einzelheiten, die auf Julius Africanus sehr gut passen. Wenn diese Hypothese die glänzende Kombinationsgabe Harnacks beweist, so erinnert sie aber auch an das Grenzgebiet zwischen Wissenschaft und Phantasie. Ich empfinde eine grofse Schwierigkeit, den Verfasser der Κεστοί mit ihrem krassen Aberglauben und ihren Ungereimtheiten mit dem Übersetzer des Apologeticums Tertullians zu identifizieren, namentlich wenn man bedenkt, dafs Julius Africanus, der, wie Harnack[2] selbst anderswo hervorhebt, sein Christentum mit weltlichen Studien und Vergnügungen zu verbinden wufste, der mit Prinzen auf die Jagd ging und seine „Stickereien" (Κεστοί) dem Kaiser Alexander Severus widmete, kein grofses apologetisches Interesse haben und sich von der düsteren Persönlichkeit des Afrikaners kaum angezogen fühlen konnte.

§ 32. Lucian von Antiochien und Pamphilus von Cäsarea.

1. Sehr dankenswert ist Harnacks[3] Zusammenstellung der alten Nachrichten über Lucian, sein Leben, seine Schriften und seine Schüler. Die Überlieferung schreibt ihm eine Bibelrevision, Schriften über den Glauben und einige Briefe zu. Die Bibelrevision umfafste sowohl die Septuaginta als

teilungen von K. K. Müller). Vgl. seinen früheren Versuch a. a. O. 151 (1895) 560 f.

[1] Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians. Texte u. Unt. 8, 4 (1892) 1—36.

[2] Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. a. a. O. 44.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 1, 526—532.

das Neue Testament. Die Arbeiten von Ceriani, C. Vercellone und Fr. Field fortführend, hat de Lagarde[1] mit Hilfe der Citate von Johannes Chrysostomus und Theodoret die Septuagintarevision Lucians wiedererkannt und den ersten Teil derselben herausgegeben. Fr. Kauffmann[2] hat behauptet, dafs sie der gotischen Bibel zu Grunde liege. Dafs Lucian dabei die Peschitta herangezogen hat, wurde zuerst von E. Nestle[3] vermutet und von Th. Stockmayer[4] und J. Méritan[5] für die ersten zwei Bücher der Könige näher untersucht mit positivem Resultate. Der zweite Teil der Ausgabe von Lagarde ist leider nicht erschienen; Handschriften der Bücher, die darin aufgenommen werden sollten, wurden aber von Ceriani[6] und C. H. Cornill[7] nachgewiesen. Über seine Rezension des Neuen Testamentes haben zuerst Westcott und Hort[8] einiges Licht verbreitet, indem sie aus inneren Gründen die Existenz einer in Syrien resp. Antiochien um 300 entstandenen Rezension erschlossen, die mit der syrischen Übersetzung in näherer Ver-

[1] Librorum veteris testamenti canonicorum pars prior graece, P. de L. studio et sumptis edita, Göttingen 1883, XVI u. 541 S. Vgl. de Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, Göttingen 1882, 64 S.; Septuaginta-Studien, Abhandl. der Göttinger Gesellsch. der Wiss. 37 (1891) 1—72; Noch einmal meine Ausgabe der LXX, Mitteilungen 3 (1889) 229—256.

[2] Beiträge zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung, Ztschr. f. deutsche Philol. 29 (1897) 306—337; 30 (1898) 145—183; 31 (1899) 178—194. Er behauptet dasselbe Verhältnis bezüglich des Neuen Testaments.

[3] Marginalien und Materialien, Tübingen 1893, 45 f.; Bibelübersetzungen, Real-Encyklop. f. prot. Theol. 3^3 (1897) 18.

[4] Hat Lucian zu seiner Septuagintarevision die Peschito benutzt?, Ztschr. f. d. alttestam. Wiss. 12 (1892) 208—223 (auf Anregung von Nestle).

[5] La version grecque des livres de Samuel, précédée d'une introduct. sur la critique textuelle, Paris 1898, 96—113.

[6] Le recensioni dei LXX e la versione latina detta Itala, Rendiconti del r. istituto Lombardo, Serie 2, 19 (1886) 206—213.

[7] Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886, 65 f. Über die Rezension des Hesychius äufsert er sich (S. 66—79) nur mit der allergröfsten Reserve.

[8] The New Testament in the original Greek. Introduction, London 1896, 132—139, 182.

bindung stand, und als deren Autor nach dem Zeugnisse des Hieronymus am ehesten Lucian, der in Edessa gebildet wurde, gelten könne. E. Nestle[1] hat die Ansicht ausgesprochen, die Rezension Lucians würde sich wiederfinden lassen, wenn paläographisch nachgewiesen werden könnte, dafs mit der einen oder andern alttestamentlichen Handschrift lucianischer Herkunft die eine oder andere neutestamentliche Handschrift zusammengehört und eine vollständige Bibel bildet, während O. v. Gebhardt[2] einen Einflufs der Rezensionen sowohl von Hesychius als von Lucian auf die in der Kirche verbreiteten Textdokumente für unwahrscheinlich hält.

Die Schriften Lucians über den Glauben sind verloren gegangen, es müfste denn das zweite Symbol der antiochenischen Synode des Jahres 341 von ihm herrühren, wie das zuletzt A. Hahn[3] behauptet hat. Harnack stellte es in Abrede, und J. Kattenbusch[4] ist derselben Meinung, glaubt aber, dafs das Symbol in den Apostolischen Konstitutionen VII, 41 auf Lucian zurückgehe. Die Frage hängt mit der Erforschung der Apostolischen Konstitutionen zusammen, und ich werde später darauf zurückkommen.

2. Pamphilus, der Freund des Eusebius und Apologet des Origenes, ist als Begründer der Bibliothek von Cäsarea und als Textkritiker berühmter als durch seine eigene schriftstellerische Thätigkeit. Ich habe die Schicksale seiner Bibliothek dargestellt und die hauptsächlichsten Handschriften nam-

---

[1] Einführung in das griechische Neue Testament, 2. Aufl. Göttingen 1899, 146—148. — Seine frühere Ansicht (1. Aufl. 1897, 44), dafs die sogen. Farrar-Gruppe unter den Minuskeln auf Lucian zurückgehe, hat er (S. 69 f.) fallen lassen. O. v. Gebhardt, Theol. Litt.-Ztg. 1897, 533, hatte sie überraschend gefunden.

[2] Bibeltext des Neuen Testaments, Real-Encyklop. f. prot. Theol. 2³ (1897) 737.

[3] Biblioth. der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, dritte vielfach veränderte und vermehrte Auflage, von G. L. Hahn, Breslau 1897, 184. Der Herausgeber hält daran fest.

[4] Das apostolische Symbol 1, Leipzig 1894, 252—273, 392—39[illegible] (Noch einmal das Symbol Lucians des Märtyrers). Vgl. dagegen Hahn a. a. O. 187 Anm. 90.

haft gemacht, die sich als Abschriften aus der Bibliothek von Cäsarea nachweisen lassen[1]. Weitere Aufschlüsse über die Bibliothek hoffe ich später nachtragen zu können. Für die von Pamphilus und Eusebius vorgenommene Rezension der Septuaginta verweise ich auf die alttestamentlichen Einleitungen. W. Bousset[2] hat gezeigt, dafs der neutestamentliche Codex des Pamphilus aus dem cod. H zu den Paulinen und aus einer Reihe von Minuskelhandschriften sich rekonstruieren lasse, und daraus eine von Pamphilus ausgegangene Rezension des Neuen Testamentes erschlossen. Zu dieser Gruppe von Handschriften gehört auch der von E. v. d. Goltz[3] näher untersuchte cod. Athous Laur. 184, dessen Bedeutung für Origenes schon oben gewürdigt wurde.

3. Die übrigen hierher gehörigen Schriftsteller, Theophilus von Cäsarea, Narcissus von Jerusalem, Serapion von Antiochien, Alexander von Jerusalem, Beryllus von Bostra, Fabius, Bischof von Antiochien, Theoktistus, Bischof von Cäsarea, Paul von Samosata, den Presbyter Malchion u. a. übergehe ich, weil das wenige, was wir über sie wissen, bei Harnack[4] bequem zusammengestellt ist und seitdem nichts Neues über sie beigebracht wurde.

Siebter Abschnitt.

Die römischen Kirchenschriftsteller.

§ 33. Cajus.

1. Von diesem römischen Schriftsteller, der wohl nicht Presbyter war und noch weniger Heidenbischof, wie Photius (cod. 48) ihn zuerst genannt hat, ist nur ein Dialog mit dem Mon-

---

[1] Die griechische Patriarchalbibliothek 1, Röm. Qu.-Schr. 5 (1891) 221—243.

[2] Textkritische Studien zum Neuen Testament, Texte u. Unt. 11, 4 (1894) 45—73 (der cod. Pamphili). Bousset hätte aus meiner Untersuchung über den cod. H ad epistulas Pauli und Euthalios diaconos, Ctrbl. f. Bibliothekswesen 8 (1891) 385—411, die nähere Beziehung zwischen dieser Hs und dem cod. Neapol. II Aa 7 ersehen können.

[3] Eine textkritische Arbeit des 10. Jahrhunderts, Texte u. Unt. N. F. 2, 4 (1899) 17 ff.

[4] Gesch. der altchr. Litt. 1, 503 ff.

tanisten Proclus bezeugt, aus dem Eusebius einige Fragmente gerettet hat. J. Gwynn[1] hat nun aus dem cod. Mus. Brit. Rich. 7185 saec. 14, der einen noch unedierten syrischen Kommentar des Jakobiten Dionysius Barsalibi zu der Apokalypse, der Apostelgeschichte und den Briefen enthält, fünf Bruchstücke aus den Capita Hippolyti adversus Caium vorgefunden, in denen der Widerlegung des Hippolytus eine kurze Inhaltsangabe der Einwände des Cajus gegen verschiedene Stellen der Apokalypse voransteht. Gwynn gab den syrischen Text der Bruchstücke mit einer englischen Übersetzung und behandelte die mit dem neuen Funde zusammenhängenden Fragen in vorzüglicher Weise. Harnack[2] hat die Bruchstücke ins Deutsche übersetzt und ihre Bedeutung für den bisher so dunkeln Cajus festgestellt. Er folgert daraus insbesondere, dafs Cajus die Apokalypse verworfen und in ähnlicher Weise wie die Aloger bekämpft hat, und somit die Hypothese, die Cajus zum Verfasser des Muratorischen Fragmentes machte, endgültig abgethan ist, dafs Cajus die Apokalypse nicht Cerinth zuschrieb, dafs er endlich noch einen Unterschied machte zwischen der Schrift und den Briefen des hl. Paulus — ein Unterschied, der bei Hippolyt bereits überwunden war.

Die Echtheit der fünf Fragmente steht aufser jedem Zweifel; fraglich ist es aber, ob sie aus dem Dialog mit Proclus oder aus einem andern Werke des Cajus stammen. Da wir jedoch von einer andern Schrift des Cajus nichts Sicheres wissen, so kann man sie mit Harnack als Bruchstücke des Dialogs betrachten.

2. Th. Zahn[3] hat sich auch mit dem neuen Funde beschäftigt und eine neue deutsche Übersetzung desselben geboten, die an einigen Stellen nicht unwesentlich von Gwynns englischer Übersetzung abweicht. Seine Annahmen weichen von denjenigen Harnacks mehrfach ab. Er stellt in Abrede, dafs

[1] Hippolytus and his Heads against Caius, Hermathena 6 (1888) 397—418; auch separat, Dublin 1888.

[2] Theol. Litt.-Ztg. 1888, 642—645; Die Gwynnschen Cajus- und Hippolytus-Fragmente, Texte u. Unt. 6, 3 (1890) 121—128; Gesch. der altchr. Litt. 1, 601—603.

[3] Gesch. des neut. Kanons 2, 2, 973—991; vgl. auch 1, 1, 227—237.

Eusebius die Polemik des Cajus gegen die Apokalypse verschwiegen habe, und glaubt, dafs das Fehlen einer Bestätigung der Behauptung des Cajus über den Verfasser der Apokalypse in den Fragmenten nichts gegen sie beweise, da ja Barsalibi nicht eine zusammenfassende Darstellung der zwischen Hippolytus und Cajus geführten Streitverhandlungen gebe (gegen Gwynn), sondern zusammenhangslose Excerpte. Die in einer Anmerkung versteckte Bosheit gegen Harnack ist recht überflüssig. Das Fragment bei Eusebius H. E. III, 21 über die τρόπαια der Apostelfürsten in Rom ist bei Behandlung des Aufenthaltes und Todes des hl. Petrus in Rom oft herangezogen worden. Ich teile die Ansicht von Zisterer [1], der das Fragment für sich behandelte, dafs Cajus damit die Grabstätten der beiden Apostel bezeichnen wollte.

§ 34. Hippolytus von Rom.

Zahlreiche Gelehrten haben sich mit dem Leben und den Schriften dieses Schriftstellers beschäftigt, dessen litterarische Thätigkeit an Umfang nur von derjenigen des Origenes übertroffen wird und an Vielseitigkeit diese übertrifft, und wenn ihre Resultate auch nicht immer übereinstimmten, so ist doch unser Wissen über ihn in bedeutendem Mafse erweitert und vertieft worden.

1. Seine Lebensumstände, die schon früh durch Legenden umgebildet wurden, sind vielfach erörtert worden [2]. Mafsgebend für die Feststellung der Biographie des Hippolytus ist vor allem die Stellungnahme zur Frage, ob er der Verfasser der Philosophumena ist. Das hatte zuletzt J. B. de Rossi auf Grund der Damasusinschrift auf Hippolytus geleugnet und letzteren in die Zeit des novatianischen Schismas verlegt (vgl. I, 117—119). Dieser Ansicht ist nur noch P. Allard [3] im wesent-

[1] Die Apostelgräber nach Cajus, Theol. Qu.-Schr. 74 (1892) 121—132.

[2] Die Schrift von B. de Silvestri, Considerazioni storico-morali sopra s. Ippolito martire, Prato 1884, 80 S. 16°, kenne ich nicht; sie ist wohl populärer Natur.

[3] Les dernières persécutions du 3e siècle, 2. Aufl. Paris 1898 369—377.

lichen beigetreten. Ebenso verfehlt war der biographische Versuch von C. Erbes[1], der im Rahmen einer weiteren Untersuchung über Geburtszeit, Heimat und erstes Hervortreten des Hippolytus behauptete, Hippolyt, der Verfasser der Philosophumena, sei erst am 29. oder 30. Januar 251 in der Decischen Verfolgung bei Portus-Ostia des Martertodes gestorben. J. B. Lightfoot[2] hat das Verdienst, die Frage nach der Lebenszeit und der Persönlichkeit Hippolyts im Lichte eines ausgedehnten Materials untersucht zu haben. In seiner Ausgabe des Clemensbriefes widmete er Hippolyt einen umfangreichen Abschnitt, in welchem er alle Zeugnisse aus alter Zeit über ihn zusammenstellte. Eigentümlicherweise entschied er sich auf Grund derselben dahin, dafs Hippolyt Bischof von Portus gewesen sei für die wechselnde Bevölkerung des Hafens, seinen ständigen Wohnsitz aber in Rom gehabt habe, obgleich die Verbindung Hippolyts mit Portus erst im 7. Jahrhundert beginnt. Gleichzeitig betrat K. J. Neumann[3] wieder die richtige Bahn, indem er auf die These Döllingers, dafs Hippolyt römischer Gegenpapst gewesen sei, zurückgriff und zum Teil neu begründete. Er stützt sich auf die Selbstaussagen der Philosophumena, auf den Chronographen des Jahres 354 und die Depositio martyrum. Die Bezeichnung Hippolyts als Presbyters durch den Chronographen führt er darauf zurück, dafs Hippolyt sich mit der Kirche wieder versöhnte und auf jeden Fall von der römischen Kirche nur als Presbyter anerkannt werden konnte. Die Inschrift des Papstes Damasus und die darauf beruhende Schilderung des Prudentius (Peristeph. 11, 17 ff.) schied er als getrübte Quellen aus und betonte endlich, dafs es in der Hypothese, dafs Hippolyt Bischof von Portus gewesen war, einfach unverständlich sei, wie ein gleichzeitiges,

[1] Die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theophilus von Antiochien, Jahrbb. f. prot. Theol. 14 (1888) 611—656.

[2] S. Clement of Rome 2, London 1890, 317—477 (Hippolytus of Portus).

[3] Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian 1, Leipzig 1890, 257—264.

zu offizieller Gültigkeit gelangtes Dokument der römischen Kirche ihn als Presbyter hätte bezeichnen können. Der Wert der Schilderung des Prudentius hat bald darauf noch durch den Hinweis von C. Weyman [1] verloren, dafs sie auf der allerdings ungleich geschmackvolleren Beschreibung des Todes des Theseiden Hippolytus in Senecas Phädra beruht.

Nun nahm G. Ficker [2] eine Revision der ganzen Frage vor und gelangte zu den Resultaten von Döllinger und K. J. Neumann, ohne wesentlich Neues zu bieten, was ja bei der Dürftigkeit der ersten Quellen nicht verwundern kann. Der Beweis dafür, dafs am Hippolytustage, den Iden des August, das Fest des Virbius-Hippolytus seit alter Zeit in Ariccia gefeiert wurde und daher das Fest des Märtyrers Hippolytus nur ein Deckmantel für die Fortführung des heidnischen Festes war, ist ihm nicht gelungen. Jüngst hat endlich H. Achelis [3] die Resultate von Neumann und Ficker nochmals geprüft. Er rektifiziert die Form, in welcher die Notiz des Chronographen in den Liber Pontificalis aufgenommen wurde, und glaubte jene am besten dadurch erklären zu können, dafs der Papst Pontianus und Hippolytus zusammen ins Exil geschickt wurden, weil sie beide den rechtmäfsigen Besitz der Kathedra für sich in Anspruch nahmen, dafs aber Hippolyt, als Pontianus am 28. September 235 dem Episkopate entsagte, diesem Beispiele folgte und auf diese Weise mit der römischen Kirche sich versöhnte. Diese Versöhnung erklärt es auch, dafs das Schisma des Hippolytus bald in Rom vergessen wurde, obgleich Achelis meint, dafs noch in später Zeit, bis ins 6. Jahrhundert, offizielle Akten die Kunde davon in Rom bewahrten.

Der Martertod des Hippolytus gab Anlafs zur Ausbildung der Legenden, von denen K. J. Neumann gehandelt und deren Verzweigung in eine dreifache, eine römische, portuensische

---

[1] Seneca und Prudentius, Commentat. Woelfflin., Leipzig 1891, 287.

[2] Studien zur Hippolytfrage, Leipzig 1893, IV u. 115 S. (Habilitationsschrift).

[3] Hippolytstudien, Texte u. Unt. N. F. 1, 4 (1897) 1—62.

und antiochenische, entsprechend den drei Orten, an denen er besonders verehrt wurde, Achelis nachgewiesen hat. Die portuensische Legende führt er aber nicht mit G. Ficker, der überall Heidnisches wittert, auf die Übertragung des alten Mythus vom Theseiden Hippolytus auf den christlichen Märtyrer zurück, sondern darauf, dafs in Portus eine Kirche des Hippolytus bestand, die ihn zum Lokalheiligen der Stadt machte. Sein Resultat, „dafs im Occident wie im Orient die fabrikmäfsig hergestellte Heiligenlegende die historische Überlieferung begraben hat, und dafs die Geschichte des heiligen Hippolytus wesentlich eine Geschichte von Erdichtungen und Konfusionen ist" (S. 62), ist scharf ausgedrückt, im wesentlichen aber richtig.

Die Hypothese Lightfoots hat auch F. X. Funk[1] nach anfänglichem Schwanken jüngst bekämpft und Resultate gewonnen, die mit denen von Ficker und Achelis wesentlich übereinstimmen. Die Übertragung des Martyriums Hippolyts nach Portus oder Ostia bringt er aber in Zusammenhang mit dem Theseiden Hippolytus, da dieser den Tod im Meere fand, und wirft die Frage auf, ob nicht das Martyrium Hippolyts selbst auf Dichtung beruhte. Er hält es bei dem jetzigen Stand der Frage für wahrscheinlicher, dafs Hippolyt einfach infolge der Verbannung auf der Insel Sardinien, der „insula nociva", den Tod fand.

2. Zu den Studien über die Schriften des Hippolytus übergehend, bemerke ich, dafs das wichtige Verzeichnis seiner Schriften auf seiner bekannten Statue, die ihm noch bei Lebzeiten oder kurz nach seinem Tode gesetzt wurde[2], von

---

[1] Der Verfasser der Philosophumenen, Kirchengesch. Abhandl. u. Unt. 2 (1899) 161—197. Diese Abhandlung giebt auch die I, 119 erwähnten Aufsätze Funks in erweiterter Gestalt wieder.

[2] Vgl. insbesondere F. X. Funk, Die Zeit der Hippolytus-Statue, Theol. Qu.-Schr. 66 (1884) 104—106; F. X. Kraus, Gesch. der christl. Kunst 1, Freiburg 1895, 229—231. Die Behauptung von P. de Lagarde, Mitteilungen 4 (1891) 318, dafs erst Damasus die Statue gesetzt habe, ist vollständig verfehlt.

J. Ficker[1] und H. Achelis[2] neu herausgegeben wurde. Die Ausgabe von Achelis ist abschliefsend und korrigiert die Fehler, die der Text von F. X. Kraus[3] und Ficker bietet. G. B. de Rossi hat Achelis darauf aufmerksam gemacht, dafs die vier letzten Zeiten später, vielleicht von einer andern Hand, hinzugefügt wurden. Das ursprüngliche Verzeichnis umfafst nur neun oder zehn Titel, da es sich nicht entscheiden läfst, ob mit den Worten Περὶ χαρισμάτων | ἀποστολικὴ παράδο | σις eine oder zwei Schriften gemeint sind. Diese Zahl ist gering, und es ist noch nicht gelungen, die Auswahl zu erklären. Da aber die Annahme, dafs der Verfasser nur zusammengerafft hat, was ihm eben einfiel, sehr prekär ist, so bliebe nur die Vermutung übrig, dafs eine chronologische Reihenfolge vorliegt, wenn man nicht vorzieht, mit Harnack[4] anzunehmen, dafs die Aufzeichnung jeder Schrift, die der Partei der früheren Gegner Hippolyts Anstofs geben konnte, vermieden wurde. Meine Hypothese würde auch das Hinzufügen von zwei weiteren Schriften erklären, setzt aber voraus, dafs die Statue Hippolyt noch bei Lebzeiten gesetzt wurde, was mir aus psychologischen Gründen wahrscheinlicher ist. Die übrigen Zeugnisse über die Schriftstellerei Hippolyts wurden von J. B. Lightfoot[5], Harnack[6] in grofser Anzahl, von H. Achelis[7] mit Auswahl zusammengestellt und besprochen.

3. Die bedeutendste Frucht der Erforschung der Schriften selbst liegt vor in dem ersten Band der neuen Hippolytusausgabe von G. N. Bonwetsch und H. Achelis[8], womit die

[1] Die altchristlichen Bildwerke im Christl. Museum des Lateran, Leipzig 1890, 169.

[2] Bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 606—610; Hippolytstudien, a. a. O. 3—8.

[3] Real-Encyklop. der christl. Altertümer 1, Freiburg 1882, 660—664.

[4] A. a. O. 610. [5] A. a. O. 318—365.

[6] A. a. O. 610—619. [7] Hippolytstudien 8—26.

[8] Hippolytus' Werke. Erster Band: Exegetische und homiletische Schriften, hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der kgl. preufs. Akad. der Wiss. von G. Nath. Bonwetsch und Hans Achelis. Erste Hälfte: Die Kommentare zu Daniel und zum Hohenliede; Zweite

Berliner Kirchenväterausgabe in vielversprechender Weise eröffnet wurde, im Zusammenhange mit den ausführlichen Untersuchungen, welche die beiden Herausgeber anderswo veröffentlicht haben. Die neue Ausgabe mufs mit besonderem Danke begrüfst werden, da die letzte Ausgabe von P. de Lagarde sehr unvollständig war und eine den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechende Ausgabe mit grofsen Schwierigkeiten verbunden ist. Bei keinem altchristlichen Schriftsteller ist, wie Achelis hervorhebt, die Überlieferung so schlecht und so zersplittert wie bei Hippolytus. Vollständig liegen nur noch einige seiner Schriften vor; um so zahlreicher sind aber die Fragmente aus den verlorenen, und diese finden sich bei den entferntesten und unbekanntesten christlichen Autoren, und zwar nicht blofs in griechischer und lateinischer Sprache, sondern in fast sämtlichen Idiomen, die je Kirchensprache waren: syrisch, koptisch, armenisch, äthiopisch, arabisch und altslavisch. So mufste denn in Wirklichkeit die Arbeit geleistet werden, die Prudentius von der pietätvollen Gemeinde, welche die Überreste des von Pferden geschleiften Märtyrers Hippolytus sammelte, verrichtet sein läfst. Ich fasse zunächst die in dem ersten Bande vorliegenden exegetischen und homiletischen Schriften ins Auge unter kurzer Besprechung dessen, was von andern Forschern früher zu ihrer Kenntnis beigesteuert wurde.

Den Band eröffnet der Danielkommentar. Schon im Jahre 1885 hatte Georgiades[1] das vierte Buch dieses Kommentars aus einer Handschrift der theologischen Schule auf der Insel Chalki (cod. 11) veröffentlicht, und in England war

---

Hälfte: Kleinere exegetische und homiletische Schriften, Leipzig 1897, XXVIII u. 374, X u. 309 S. — Der Aufsatz von C. A. Bernoulli, Hippolytus, Theol. Rdschau 1 (1898) 361—370, ist nur eine Anzeige dieser Ausgabe.

[1] Περὶ τοῦ ὑπομνήματος τοῦ ἁγίου Ἱππολύτου ἐπισκόπου Ῥώμης εἰς τὸν προφήτην Δανιήλ, Ἐκκλησ. Ἀλήθ. 1885, 10—21; Τ. ἁγ. Ἱππολ. ἐπισκ. κ. μάρτ. περὶ ὁράσεως τοῦ προφήτου Δανιὴλ λόγος δ', a. a. O. 21—24, 49—60, 1886, 225—247, 273—287.

durch Kennedy [1] der Text teilweise abgedruckt und mit einer englischen Übersetzung versehen worden; der neue, wichtige Fund wurde aber erst durch J. B. Lightfoot [2] in weiteren Kreisen bekannt, da Harnack [3] sich beeilte, die allgemeine Aufmerksamkeit auf ihn zu lenken und die neuen Erkenntnisse aus demselben zu beleuchten. Bald darauf veranstaltete E. Bratke [4] einen Neudruck der Ausgabe des Georgiades, dessen Lektüre Ph. Meyer [5] davon überzeugte, dafs der früher von ihm eingesehene cod. 260 des Watopädi-Klosters auf dem Athos ein Stück des Kommentars enthalte. Bald darauf entdeckte N. Bonwetsch eine altslavische Übersetzung des ganzen Kommentars, dessen zweites Buch von J. Sreznevskij schon früher (1874) als Manuskript gedruckt worden war, und entschlofs sich zu einer neuen Ausgabe des ganzen Textes, die uns nunmehr vorliegt. In den Vorbemerkungen fafst der Herausgeber die Resultate seiner eingehenden Untersuchung über die handschriftliche Überlieferung des Kommentars zusammen, die er früher publiziert hatte [6]. Danach besitzen wir drei Textzeugen: zunächst einen griechischen in den beiden erwähnten Handschriften, in dem cod. Paris. suppl. gr. 682, dessen erste 22 Blätter aus der Athoshandschrift stammen, in dem cod. Chisian. R VII 45, der einen verkürzten Text

---

[1] Part of the commentary of S. Hippolyt on Daniel, lately discovered by Basilius Georgiades, with introduction, notes and translation, Dublin 1888. Vgl. Theol. Jahresber. 1891, 152.

[2] A. a. O. 391—394.

[3] Theol. Litt.-Ztg. 1891, 33—38. — Vgl. auch A. Chiappelli, Una nuova pagina di storia dell' antica chiesa secondo una recente scoperta, Nuova antologia Serie 3, 43 (1893) 193—216.

[4] Das neu entdeckte vierte Buch des Danielkommentars von Hippolytus. Nach dem Originaltext des Entdeckers Dr. B. Georgiades zum erstenmal vollständig hrsg., Bonn 1891, X u. 50 S. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 12 (1891) 645, der es tadelt, dafs Br. nicht die geringste emendatorische Thätigkeit entfaltete. Noch strenger ist das Urteil von O. v. Gebhardt, Deutsche Litt.-Ztg. 1892, 649—652.

[5] Eine neue Handschrift zum Danielkommentar des Hippolytus, Theol. Litt.-Ztg. 1891, 443 f.

[6] Die handschriftliche Überlieferung des Danielkommentars Hippolyts, Nachr. der Göttinger Gesellsch. der Wiss. 1896, 16—42.

des vierten Buches vom 23. Kapitel an enthält, in der Danielkatene, von der verschiedene Handschriften herangezogen wurden, leider aber nicht die wichtigste von allen, der cod. Chisian. R VIII 54, den M. Faulhaber[1] jüngst näher beschrieben hat, und in einigen andern Handschriften. Den zweiten Zeugen bilden einige syrische Fragmente. Der wichtigste ist der slavische, der allein den ganzen Kommentar bietet, obgleich keine von den vier Handschriften, die Bonwetsch heranzog, ihn ganz enthält. Den Schlufs der Vorbemerkungen bildet die Zusammenstellung alter Zeugnisse über den Kommentar, der somit vom Schlusse des ersten Buches an griechisch, in seinem ganzen Umfang in deutscher Übersetzung aus dem Slavischen uns zurückgeschenkt ist.

Die Ausgabe wurde gut vorbereitet. Der Athoscodex wurde von O. Kern verglichen, der auch erkannte, dafs die Handschrift noch einen gröfseren Teil des Kommentars enthält, als Ph. Meyer glaubte. Der cod. Paris. suppl. gr. 682, in dem Bonwetsch ein Stück des Kommentars vermutete, wurde von H. Achelis identifiziert, der auch die übrigen griechischen Handschriften verglich mit Ausnahme der Chalkihandschrift, die Körte kollationierte. Die neuen syrischen Fragmente in dem cod. Vatic. syr. 103 wurden von Msgr. Ugolini abgeschrieben und von Rahlfs übersetzt. Die vier slavischen Handschriften wurden von Bonwetsch in Sergievo und Moskau abgeschrieben resp. verglichen und von ihm übersetzt, wobei er sich der Unterstützung von L. Mendelssohn in Dorpat erfreuen konnte. Auf die Benutzung einiger weiteren slavischen Handschriften mufste Bonwetsch leider verzichten. Mit Rücksicht auf die Eigenschaft seiner Ausgabe als einer Editio princeps aus zum Teil schwer zugänglichen Handschriften und einer den meisten Forschern unzugänglichen Übersetzung hat Bonwetsch einen vollständigen Apparat gegeben unter Mitteilung der Abweichungen auch der freier

[1] Die Propheten-Catenen nach röm. Hss, Bibl. Studien 4, 2 u. 3 (1899) 5—7, 173.

referierenden Zeugen und der Differenzen in der Orthographie.

Harnack[1] hatte schon auf die genaue Datierung der Geburt (25. Dez. 5500 = 4 v. Chr.) und des Todes des Herrn (25. März 29) hingewiesen. Das Datum, bei welchem der 25. Dezember am meisten auffällt, wurde wiederholt untersucht. E. Bratke[2], A. Hilgenfeld[3], O. Bardenhewer[4], F. X. Funk[5] behaupteten, der neue Text des Georgiades sei interpoliert, und stützten sich besonders auf den kürzeren Text des cod. Chisian. R VII 45, worin der 25. Dezember fehlt, und auf die abweichende Bestimmung des Tages der Geburt Christi in der Ostertafel, die auf Hippolyts Statue eingegraben ist. P. de Lagarde[6], G. Salmon[7] und Bonwetsch[8] selbst traten für die Ursprünglichkeit des längeren Textes mit dem 25. Dezember ein, und diesen giebt Bonwetsch in seiner Ausgabe, gestützt auf die Übereinstimmung der Handschriften des Athos, der Insel Chalki und des cod. Paris. 159, dessen kurze Fragmente die betreffende Stelle (IV, 23, 3) enthalten, sowie der slavischen Übersetzung.

[1] Theol. Litt.-Ztg. 1891, 37.

[2] Die Lebenszeit Christi im Daniel-Kommentar des Hippolytus, Ztschr. f. wiss. Theol. 35 (1892) 129—176; Der Tag der Geburt Christi in der Ostertafel des Hippolytus, Jahrbb. f. prot. Theol. 18 (1892) 439—456 (gegen P. de Lagarde gerichtet; nimmt auf den neuen Fund keinen Bezug).

[3] Die Zeiten der Geburt, des Lebens und des Leidens Jesu nach Hippolyt, Ztschr. f. wiss. Theol. 35 (1892) 257—281; Die Lebenszeit Jesu bei Hippol., a. a. O. 36, 1 (1893) 106—117 (gegen G. Salmon).

[4] Litt. Rdschau 1891, 232 f.

[5] Der Danielkommentar Hippolyts, Theol. Qu.-Schr. 75 (1893) 115 bis 123.

[6] Altes u. Neues über das Weihnachtsfest, Mitteilungen 4 (1891) 320.

[7] The commentary of Hippolyt on Daniel, Hermathena Nr. 18 (1892) 161—190.

[8] Die Datierung der Geburt Christi in dem Danielkommentar Hippolyts, Nachr. der Göttinger Gesellsch. der Wiss. 1895, 515—527. Hier hielt er aber für wahrscheinlicher, dafs das Datum der Geburt, das man vielleicht anderwärts bei Hippolyt bezeugt fand, schon sehr früh eingeschaltet wurde.

4. Gleichzeitig mit seiner Ausgabe legte Bonwetsch[1] eine ausführliche Studie über den Kommentar zu Daniel und zu dem gleich zu nennenden Kommentar zum Hohen Liede vor, worin er die Komposition der beiden Kommentare und ihr Verhältnis zum Alten und Neuen Testamente bespricht, sowie ihren Ertrag für die Erforschung der alten Kirche festzustellen sucht unter folgenden Hauptgesichtspunkten: 1) Der Erlöser und die Erlösung, 2) die eschatologische Erwartung[2], 3) die Kirche, 4) Ethisches, 5) zeitgeschichtliche Beziehungen. Die Einteilung des Danielkommentars in vier Bücher und deren Abgrenzung ist jetzt sichergestellt; nicht bestätigt hat sich aber die Vermutung O. Bardenhewers (1877), dafs er ursprünglich aus Homilien bestand, wenn sich auch herausgestellt hat, dafs er sich der homiletischen Form näherte. Hippolyt erkennt den beiden Testamenten grundsätzlich dieselbe kanonische Dignität zu, obgleich er den Ausdruck γραφή für das Alte Testament reserviert. Sein alttestamentlicher Kanon ist der hellenistische; seinen Danieltext entnahm er der Version des Theodotion. Unter den neutestamentlichen Schriften steht das „vierteilige Evangelium" im Vordergrund, während die Beziehungen zur Apostelgeschichte weniger zahlreich sind. Er citiert alle paulinischen Briefe mit Ausnahme des Briefes an Philemon, dessen Fehlen nicht auffallen kann, und mit Einschlufs des Hebräerbriefes, der an Benutzung hinter den Paulinen kaum zurücksteht, was um so beachtenswerter ist, als er ihn nicht für paulinisch hielt. Der erste und zweite Petrusbrief werden ebenso oft als die paulinischen Briefe gebraucht; auch der Jakobusbrief ist benutzt. Die Apokalypse wird oft herangezogen. Bonwetsch behauptet endlich auch Hippolyts Kenntnis von dem Hirten des Hermas, der Doctrina Apostolorum, der Apokalypse des Petrus, der

[1] Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede, Texte u. Unt. N. F. 1, 2 (1897) 86 S.

[2] Vgl. darüber auch die Notizen von Funk a. a. O. 116—120 und Th. Zahn, Überspannungen und Abspannungen, Neue kirchl. Ztschr. 2 (1891) 511—515.

Akten des Paulus. Für sein Bewufstsein ist jedoch das aus den Evangelien, Briefen, besonders den Paulinen, und der Apokalypse bestehende Neue Testament eine abgeschlossene Sammlung. Dem Exegeten Hippolytus zollt Bonwetsch reiches Lob und spricht ihn von allzu weitgehender Neigung zum Allegorisieren frei.

Recht interessant sind die Einblicke, die Bonwetsch in die Theologie des Hippolytus gewährt. Auch der Danielkommentar zeigt, dafs sein Interesse nicht sowohl der Auseinandersetzung mit den Gnostikern als der mit den Gegnern der Logoslehre gehörte. Neues über seine Logoslehre selbst lernen wir aber aus dem Danielkommentar nicht. Dieser offenbart auch seine Interessen für die christliche Zukunftserwartung, der ja Hippolytus mehrere Schriften gewidmet hat. Er ist aber nicht mehr so eschatologisch gestimmt, wie Irenäus und Tertullian es waren; denn er verlegt die Parusie in ferne Zukunft und betont, dafs der Tag des Todes für jeden der Tag des Endes sei. Hell beleuchtet der Danielkommentar Hippolyts Idee von der Kirche; sie ist ihm „die heilige Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden", deren Mitgliedschaft durch den Besitz des Geistes vermittelt ist. In ihr wiederholt sich fortdauernd der Akt der Menschwerdung des Logos. Wenn nun Hippolyt diese Kirche mit der katholischen Kirche im Gegensatz zur Häresie identifizierte, so ergab sich ihm eine ernste Haltung auf sittlichem Gebiete, der jede Weltförmigkeit verhafst war, wenn er sich auch von den montanistischen Extravaganzen fern hielt und selbst von asketischen Forderungen mit gesetzlicher Autorität nichts wissen wollte. Zuletzt bespricht Bonwetsch die Stellen, die einen Einblick in die Zustände und Lage der Kirche seiner Zeit gewähren, und erblickt hinwiederum in den bekannten Gemälden der Cappella greca, die sich auf die Geschichte Susannas beziehen, eine Einwirkung des Hippolytus auf den Maler. Zum Schlusse entscheidet er sich bezüglich der Abfassungszeit des Kommentars mit Zahn[1] (um 204)

[1] Gesch. des neut. Kanons 2, 2, 984 f., 1020—1022.

gegen G. Salmon, der sich für die Zeit um 235 ausgesprochen hatte, für die frühere Lebenszeit des Hippolyt, etwa die ersten Jahre des 3. Jahrhunderts.

5. An den Danielkommentar reihen sich in der Berliner Ausgabe die Fragmente des Kommentars zum Hohen Liede (S. 341—374). Hier waren Bonwetschs Forschungen nicht so erfolgreich wie beim Danielkommentar. Zu dem einzigen bisher bekannten griechischen Fragment, das Anastasius Sinaita uns erhalten hat, ist kein neues hinzugekommen; vielmehr mufste der Schlufssatz des Fragmentes preisgegeben werden, da es, wie H. Achelis feststellte, in den meisten Handschriften Eusebius zugeschrieben wird. Das griechische Fragment entstammt dem Eingang des Kommentars. Als echt haben sich nur einige kleine syrische Fragmente erwiesen, die schon durch Simon de Magistris, P. de Lagarde und Kard. Pitra bekannt waren, während die fortlaufende syrische Erklärung von Hohel. 4, 15 bis 6, 7, deren Echtheit schon von Th. Zahn[1] und Harnack[2] bestritten worden war, definitiv als unecht gelten mufs. Hingegen ist das umfangreiche armenische Fragment echt, das Pitra (Anal. sacra 2, 232—235) zuerst veröffentlicht hat. Noch umfangreichere Fragmente hat Bonwetsch in slavischer Übersetzung in zwei Handschriften der Moskauer Synodalbibliothek (Nr. 548 und 673) und in dem cod. 730 des Troicko-Sergievschen Klosters vorgefunden, die durch das armenische Fragment Pitras und die kleinen syrischen Fragmente als echt bestätigt werden. Diese slavischen Fragmente, zusammen mit den armenischen und syrischen, bietet nun Bonwetsch in deutscher Übersetzung mit einem sorgfältigen Apparat. Am Schlusse fügt er noch eine armenische Erklärung von Hohel. 1, 5 bis 5, 1 aus dem cod. armen. 89 der kgl. Bibliothek zu Berlin in deutscher Übersetzung von Ghevond Babajanz bei, obgleich dieses Fragment sich durch seine direkten Widersprüche mit der Er-

[1] Cardinal Pitra's neueste Beiträge z. vornicänischen Kirchenlitteratur. Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 6 (1885) 27—29.

[2] Gesch. der altchr. Litt. 1, 638.

klärung Hippolyts und durch die ganze Art der Exegese mit ihrer mehrfachen Ausdeutung der einzelnen Worte als unecht erwies.

Die echten Überreste des Kommentars befähigten nun Bonwetsch[1] dazu, deutliche Spuren desselben bei Philo von Karpasia, Cyrill von Alexandrien, Ambrosius, Gregor d. Gr. und späteren lateinischen Exegeten, die von den genannten wiederum abhängig sind, wahrzunehmen. Er hofft sogar noch eine Erweiterung des Umfanges unserer Kenntnis des Kommentars von einem eingehenden Vergleiche der späteren Auslegungen des Hohen Liedes mit den echten Fragmenten. Allerdings ist die sichere Ausscheidung des Eigentums Hippolyts dadurch sehr erschwert, dafs die spätere griechische Auslegung in einer einzigen Richtung sich fortbewegt, in der Deutung des Buches auf die nach der göttlichen Gemeinschaft dürstende Seele. Der Erfolg einer solchen Untersuchung wäre aber vielleicht günstiger als ihre Aussichten. W. Riedel[2] ist diesen Spuren nicht nachgegangen, behauptet vielmehr, dafs manches, was Bonwetsch ausführt, sich aus Origenes erklärt. Die Komposition des Kommentars läfst sich unter diesen Umständen nicht mit Sicherheit erkennen. Doch darf aus dem Schlufs eines Fragmentes die Folgerung gezogen werden, dafs er die Homilienform hatte. Das gegenseitige Verhältnis der drei Texte zeigt, dafs die Übersetzer zum Teil excerpierend verfuhren, wenn sie nicht schon verkürzte Texte als Vorlagen hatten. Die Echtheit wird sowohl durch das teilweise Zusammentreffen der Übersetzungen als durch die Übereinstimmung ihres Inhaltes mit dem als echt bekannten Gedankenmaterial Hippolyts gewährleistet. Die Abfassungszeit endlich läfst sich nach Bonwetsch[3] nur im Zusammenhang mit einer chronologischen Untersuchung des ganzen Schrifttums Hippo-

[1] Studien zu den Kommentaren Hippolyts u. s. w., a. a. O. 8—19.

[2] Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde u. der griech. Kirche, Leipzig 1898, 47—52.

[3] A. a. O. 81 f.

lyts, die für den Schlufs des zweiten Bandes in Aussicht gestellt ist, mit einiger Wahrscheinlichkeit feststellen.

6. Die zweite Hälfte des ersten Bandes ist von H. Achelis bearbeitet und enthält Hippolyts kleinere exegetische und homiletische Schriften. Auf Grund der Untersuchung einer sehr grofsen Anzahl von Handschriften aus den verschiedensten Bibliotheken und dank der Unterstützung zahlreicher Forscher bietet Achelis zunächst alle echten und unechten Fragmente aus exegetischen Schriften, die nach der jetzigen Kenntnis der Überlieferung Hippolytus zugeschrieben werden. Im einzelnen sind es folgende: 1) Zunächst echte und unechte griechische Fragmente zur Genesis. Die echten stammen zum gröfsten Teil aus der grofsen Catena zur Genesis von Prokopius, von der 21 Handschriften berücksichtigt wurden, aus denen einiges Neue hinzukam, durch die aber auch vieles als unecht erwiesen werden konnte, was bisher als hippolytisches Gut betrachtet wurde. 2) Ein Fragment ἐκ τῶν εὐλογιῶν τοῦ Βαλαάμ aus Leontius von Byzanz. 3) Drei Fragmente εἰς τὴν ᾠδὴν τὴν μεγάλην aus Theodoret. Achelis[1] hat früher gegen P. Batiffol[2] daran erinnert, dafs man unter der grofsen Ode seit Philo das 32. Kapitel des Deuteronomiums verstand, und zugleich gezeigt, dafs an der Richtigkeit der Lesung ᾠδαί in dem Schriftenverzeichnis auf Hippolyts Statue, die Batiffol mit den folgenden schwierigen Worten als σπουδαὶ εἰς τὰς γραφάς zusammenlesen wollte, nicht gezweifelt werden darf. 4) Fragmente zum Pentateuch aus einer jungen, in mehreren Handschriften vorliegenden arabischen Pentateuchkatene, die auf syrischen Ursprung weist. Die früher bekannten Fragmente werden hier deutsch geboten und dazu zwölf neue Stücke aus dem cod. Monac. or. 61. Da nur diese Handschrift eingesehen werden konnte, so ist die Ausgabe nicht abschliefsend, und aus diesem Grunde wurde

[1] Über Hippolyts Oden und seine Schrift „Zur grofsen Ode“, Nachr. der Göttinger Gesellsch. der Wiss. 1896, 272—276.

[2] Notes d'ancienne littér. chrét. Les prétendues Odae in scripturas de s. Hippolyte, Rev. biblique 5 (1896) 268—271.

für diese Stücke keine Scheidung des Echten vom Unechten versucht. 5) Ein bisher unbekanntes Fragment ἐκ τῆς ἑρμηνείας Ῥούθ aus dem cod. 39 saec. 11 des Klosters Kutlumusi auf dem Athos. 6) Vier Fragmente εἰς τὸν Ἐλκανᾶν καὶ εἰς τὴν Ἄνναν aus Theodoret. 7) Das Fragment εἰς ἐγγαστρίμυθον, das in dem cod. Vatic. 330 als anonymes Randscholion steht und von S. de Magistris Hippolyt willkürlich zugeteilt wurde. Es ist inhaltlich nicht ohne Interesse, stammt aber vielleicht gar nicht von einem Kirchenvater, sondern von einem späteren Schreiber oder Leser. 8) Echte und meistens unechte Fragmente zu den Psalmen. Echt sind nur die Fragmente aus Theodoret, dasjenige des cod. Barber. III 59 saec. 11—12, das Pitra übergangen hatte, während das von ihm aus dieser Psalmenkatene mitgeteilte Hippolytusfragment in der Handschrift anonym steht, endlich der erste Teil der syrisch erhaltenen Einleitung zu den Psalmen. Die übrigen ziemlich zahlreichen Fragmente sind nach Achelis alle unecht. Die Herkunft des zweiten Fragmentes von Pitra aus Hippolyts Schrift gegen die Juden hatte schon G. Ficker[1] nachgewiesen. Die griechische Einleitung zu den Psalmen wird von den Handschriften nur in ihrem ersten, kleinsten Teile Hippolyt zugeschrieben; gerade diesen hat aber Achelis als Eigentum des Eusebius erkannt; was seit de Magistris als dessen Fortsetzung publiziert wurde, gehört den verschiedensten Autoren an, die zum Teil durch die Handschriften selbst bezeugt sind. Die Fragmente 2—4 der syrischen Einleitung hält Achelis auch für unecht. 9) Echte und unechte Fragmente zu den Proverbien aus der Proverbienkatene, deren Geschichte noch sehr im Dunkel liegt, über die aber Achelis einige sehr dankenswerte Aufschlüsse giebt. Die älteste Rezension derselben hat er nur in dem cod. Vatic. 1802 wahrgenommen, aus dem 29 schon früher veröffentlichte Fragmente stammen. Er wagt es jedoch nicht, die volle Echtheit aller dieser Fragmente zu behaupten, bevor die Namensangaben der vatikanischen Handschrift

[1] Studien zur Hippolytfrage, Halle 1893, 106.

durch eine zweite oder mehrere Handschriften der ursprünglichen Rezension kontrolliert werden können. Alle übrigen Achelis bekannt gewordenen Handschriften sind nur abgekürzte Rezensionen der alten Katene, wovon die am häufigsten vertretene Polychronius Diaconus zugeschrieben wird. Aufserdem benutzte Achelis den Auszug aus der grofsen Proverbienkatene in den Quaestiones et responsiones des Anastasius Sinaita. Er betont selbst, dafs die Ausgabe nicht abschliefsend ist, insbesondere wegen der Schwierigkeit, zu bestimmen, wie weit in dem cod. Vatic. 1802 die Fragmente des Hippolytus sich erstrecken. In besonders klaren Fällen hat er die unechte Fortsetzung der echten Fragmente in Klammern gesetzt. 10) Das zuerst von E. Klostermann[1] veröffentlichte Fragment zum Ekklesiastes aus dem cod. Vatic. 1694; das von de Magistris mitgeteilte Fragment erkannte Achelis als Eigentum des Anastasius Sinaita. 11) Das Fragment εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ Ἡσαΐου aus Theodoret. M. Faulhaber[2] hat übersehen, dafs das einzige Hippolytscholion der Jesaiaskatene des Johannes aus Hippolyts Danielkommentar stammt, wie Achelis feststellte. In der Jeremiaskatene steht auch nur ein einziges Scholion Hippolyts; es ist aber seiner Schrift De antichristo entnommen. 12) Von den 52 syrischen Fragmenten zu Ezechiel ist nur das erste echt. Die griechische Ezechielkatene nennt Hippolytus nicht.

Auf das Neue Testament beziehen sich nur vier Abschnitte. 13) Fragmente zu Matthäus (Kap. 24) bringen unter Hippolyts Namen drei orientalische Katenen, eine koptische (boheirische), die von P. de Lagarde[3] herausgegeben wurde, eine arabische und eine äthiopische. Die koptische enthält nur das erste Fragment gemeinsam mit den beiden andern, die noch unediert sind, aus denen aber Achelis 14 neue Fragmente gewonnen hat. Über die Echtheit dieser

---

[1] Analecta zur Septuaginta, Hexapla u. Patristik, Leipzig 1895, 29 f.

[2] Die Propheten-Catenen nach röm. Hss, Bibl. Studien 4, 2 u. 3 (1899) 59.

[3] Catenae in evangelia aegyptiacae quae supersunt, Göttingen 1886.

Fragmente entscheidet er sich vorläufig nicht. Die drei Katenen führt er auf eine und dieselbe griechische Katene zurück, die zuerst ins Koptische, vom Koptischen ins Arabische und endlich vom Arabischen ins Äthiopische übersetzt wurde. In dieser letzten Übersetzung scheint Hippolyt am besten erhalten zu sein. Das griechische Fragment von de Magistris ist unecht und von diesem Hippolyt willkürlich zugeschrieben worden. Die von J. Gwynn[1] aus dem bereits erwähnten Kommentar des Jakobiten Dionysius Barsalibi zur Apokalypse herausgegebenen syrischen Fragmente zu Matthäus 24, 15—22 berühren sich nicht mit den genannten Fragmenten aus den orientalischen Katenen und beweisen daher die Existenz eines Matthäuskommentars Hippolyts nicht, den Harnack[2] anzunehmen geneigt war. Achelis betrachtet sie als Bruchstücke der Kapitel gegen Cajus. 14) Die exegetischen Arbeiten εἰς τὴν τῶν ταλάντων διανομήν und εἰς τοὺς δύο λῃστάς kennen wir nur durch einige Fragmente bei Theodoret. 15) Unter dem Titel „Aus dem Kommentar zum Evangelium des Johannes und der Auferweckung des Lazarus" wiederholt Achelis in deutscher Übersetzung eine armenisch in längerer und kürzerer Rezension von Kard. Pitra edierte Predigt zur Lazarusgeschichte und fügt den griechischen Text der kürzeren Rezension, der in den Chrysostomusausgaben steht, hinzu. Die Echtheit wurde noch nicht untersucht; Achelis glaubt aber, dafs sie mindestens zweifelhaft ist. 16) Fragmente zur Apokalypse, arabisch, syrisch und slavisch. Die arabischen stammen aus einem Kommentar zur Apokalypse, der in dem cod. Paris. arab. christ. 67 vorliegt und von einem ausgezeichneten koptischen Gelehrten des 13. Jahrhunderts verfafst wurde. Das syrische, das zuerst von Caspari[3] publiziert

---

[1] Hippolytus on St. Matthew XXIV, 15—22 (Extract from an unpublished Commentary of Dionysius Barsalibi), Hermathena 7. Bd (1889) 137—150.

[2] Theol. Litt.-Ztg. 1889, 525—527; Die Gwynn'schen Cajus- und Hippolytus-Fragmente, Texte u. Unt. 6, 3 (1890) 128—133.

[3] Hippolytea, Theol. Tidskrift 3 (1891) 567 f.

wurde, hat Jakob von Edessa erhalten; das slavische endlich hat J. J. Sreznevskij[1] zuerst herausgegeben (1876), und Bonwetsch[2] übersetzte es ins Deutsche. Achelis hält sie alle für echt, auch das slavische, dessen Echtheit von E. Bratke[3] bestritten worden war, der zugleich in dem späteren Chronisten Hippolytus von Theben dessen Verfasser erblickte. Fr. Diekamp[4] hat inzwischen einen griechischen Text, der mit einem Teile des slavischen Fragmentes identisch ist, aus mehreren Handschriften herausgegeben und die Unechtheit desselben behauptet wegen des Gegensatzes der chronologischen Ansätze zu denen des echten Hippolytus. Er rechnet das Fragment nur zu den zweifelhaften Bruchstücken der Chronik des Hippolytus von Theben; wir hätten es nach ihm vielmehr mit dem Versuche eines Anonymus aus dem 8.—10. Jahrhundert zu thun, der seinen apokalyptischen Erwartungen durch den berühmten Namen des römischen Kirchenvaters eine höhere Autorität verleihen wollte: eine Erklärung, die zu allgemein gehalten ist, um allseitig zu befriedigen. Die seit der Humanistenzeit wiederholte Nachricht, daſs der ganze Kommentar zur Apokalypse in einer griechischen Handschrift vorliege, die in Basel und später in Heidelberg gesehen worden sei, hat Achelis endlich richtig gestellt durch den Nachweis, daſs diese nunmehr in der Öttingen-Wallersteinschen Bibliothek zu Maihingen befindliche Handschrift den bekannten Kommentar des Andreas von Cäsarea in Kappadocien enthalte.

---

[1] Nachrichten und Bemerkungen über wenig bekannte und unbekannte Denkmäler 2, Petersburg 1876, 512. — Es wurde nochmals slavisch herausg. von M. Speranskij. Vgl. H. Achelis, Hippolytstudien 180.

[2] Zu Hippolyts Datierung der Geburt Christi, Theol. Litt.-Bl. 1892. 257 f. Korrekturen dazu gab er in den Nachr. der Göttinger Gesellsch. der Wiss. 1895, 523.

[3] Das angebliche Fragment aus Hippolyts Kommentar zur Offenbarung Johannis, Theol. Litt.-Bl. 1892, 503—506, 519—522.

[4] Die dem hl. Hippolytus von Rom zugeschriebene Erklärung von Apok. 20, 1—3 im griechischen Texte, Theol. Qu.-Schr. 79 (1897) 604—616; Hippolytos von Theben, Texte u. Unt., Münster 1898, IL u. 34 f.

Dadurch ist der wertlose Aufsatz von J. Friedrich[1] über die gesuchte Handschrift vollständig überholt. E. Bratke[2] hat endlich auch die Illusion zerstört, als ob der in dem cod. Bodleian. syr. 140 enthaltene Kommentar zur Apokalypse identisch sei mit dem arabischen in Paris, der vorhin genannt wurde. Auf seine Veranlassung hat A. Neubauer in Oxford festgestellt, dafs jener Kommentar nur zwei Stücke Hippolytus zuschreibt, wovon das eine durch P. de Lagarde schon bekannt worden sei. Das zweite hat Bratke in der lateinischen Übersetzung von Margoliouth veröffentlicht und als ein Fragment aus Hippolyts Schrift De antichristo erkannt.

Sehr bemerkenswert ist die von P. Batiffol[3] hervorgehobene nahe Berührung zwischen manchen dieser exegetischen Fragmente und den von ihm entdeckten Tractatus de libris sanctarum scripturarum (vgl. oben S. 328). Batiffol begnügte sich mit dem Dilemma, dafs entweder die betreffenden Fragmente nicht Hippolyt, sondern Origenes zugehören, oder dafs Hippolyt und Origenes eine gemeinsame Quelle besitzen. Die dritte Möglichkeit, dafs die Tractatus von Hippolyt abhängen, schliefst er aus. Eine gemeinsame Quelle für Hippolyt und Origenes, das reizt die Neugierde des Patristikers in hohem Mafse! Leider ist Batiffol in seiner Ausgabe auf das Problem gar nicht weiter eingegangen. Der oben bekämpften Autorschaft des Origenes ist auch dieser Thatbestand nicht günstig.

7. Aufser den besprochenen exegetischen Arbeiten enthält die Berliner Ausgabe noch einige Schriften Hippolyts. Die Ausgabe der vollständig erhaltenen Schrift über den Antichristen beruht in erster Linie auf dem cod. Hieros. s. Sepulcri 1 saec. 10, den Achelis zuerst verglichen hat, und der altslavischen Übersetzung, die früher von K. Nevostruev

[1] Über die Schrift auf der Statue Hippolyts von Rom: υπερ του κατα Ιωαννην ε[υαγγ]ελιου και αποκαλυψεως, Internat. theol. Ztschr. 2 (1894) 123—128.

[2] Ein arabisches Bruchstück aus Hippolyts Schrift über den Antichrist, Ztschr. f. wiss. Theol. 36, 1 (1893) 282—289.

[3] Hippolytea, Rev. biblique 7 (1898) 115—119.

(1868) herausgegeben worden war, aber erst durch N. Bonwetsch[1], der sie unter Benutzung von vier Handschriften ins Deutsche übertrug, allgemein zugänglich wurde. Die Grundlage der früheren Ausgaben bildeten zwei junge Handschriften von Evreux und Reims, die nahe miteinander verwandt sind und auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen, die noch um 1560 in Frankreich vorhanden war, seitdem aber verloren gegangen ist. Die Abweichungen der Handschrift von den beiden jungen Codices sind sehr zahlreich und beweisen, dafs die beiden griechischen Textzeugen zeitlich weit auseinander liegen. Die slavische Übersetzung, die auf ein gutes griechisches Original zurückgeht, vermittelt zwischen beiden. Achelis hat die alte Handschrift nicht zu sehr bevorzugt. Ihr Wert offenbart sich indes auch darin, dafs sie den Hippolytschen Bibeltext der Apokalypse gut erhalten hat, während die beiden andern Handschriften, wie W. Bousset[2] zeigte, in dieser Beziehung minderwertig sind. Die vielseitige, aber minderwertige indirekte Überlieferung zog Achelis in seiner Ausgabe nicht heran; in seinen Hippolytstudien (S. 71—93) hat er jedoch die bei Anastasius Sinaita, in den Sacra Parallela u. a. erhaltenen griechischen Fragmente nebst den armenischen und dem oben erwähnten arabischen abgedruckt. P. Wendland[3] hat die Vernachlässigung der indirekten Überlieferung getadelt und Achelis den Vorwurf gemacht, dafs er die Handschriften von Evreux und Reims sowie die slavische Übersetzung unterschätzt habe. Den besten Text findet er in der slavischen Übersetzung und in der auf der Schrift Hippolyts beruhenden Abhandlung De consummatione mundi, die Achelis nicht benutzt, ja nicht einmal auf Grund

[1] Die altslavische Übersetzung der Schrift Hippolyts „Vom Antichristen", Abhandl. der Göttinger Gesellsch. der Wiss. 40, 4. Abh. (1895) 43 S.

[2] Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1896, 177.

[3] Die Textkonstitution der Schrift Hippolyts über den Antichrist (nebst einem Anhang über die Ἐκλογαί des Prokop), Hermes 34 (1899) 412—437.

seines handschriftlichen Materials, sondern nach den bisherigen Ausgaben abgedruckt hat. Die methodologischen Grundsätze, die Wendland im Anschlusse daran ausspricht, sind sehr beachtenswert. Mit den früheren Forschern (Overbeck, Bardenhewer, Lightfoot, Zahn) nimmt Achelis an, dafs diese Schrift vor dem Danielkommentar geschrieben und aus der früheren Lebenszeit Hippolyts, etwa aus den ersten Jahren des 3. Jahrhunderts stammt. W. Bousset[1] hat gezeigt, dafs Hippolyt darin von einer Tradition abhängig ist, die zwar in manchen eschatologischen Partien des Alten und des Neuen Testaments Parallelen hat, die sich jedoch ganz bestimmt und konkret als eine selbständige Überlieferung heraushebt, dafs die sybillinische, von Commodian benutzte Quelle wahrscheinlich von Hippolyt abhängig ist, und dafs die Tradition vom Antichristen bei ihm in einer entschieden ursprünglicheren Form vorliegt als bei Lactanz und Commodian.

8. Hippolyts Kapitel gegen Cajus wurden schon wiederholt erwähnt[2]. Die von J. Gwynn in zwei Abteilungen aus dem cod. Mus. Brit. syr. 44 (Rich 7185) herausgegebenen sieben Fragmente, deren Behandlung durch Harnack und Zahn bereits besprochen wurde, druckt Achelis zusammen ab, und zwar in der Reihenfolge, in welcher sie in der Londoner Handschrift aufeinander folgen, weil er mit guten Gründen die Meinung vertritt, dafs alle Fragmente aus diesen „Kapiteln" stammen. Es ist in der That wenig wahrscheinlich, dafs Bar-Salibi seine Fragmente zwei verschiedenen Schriften des Hippolytus entnahm. Sicherheit hierüber könnten allerdings nur weitere Funde bringen.

Achelis ist auch der Meinung, dafs die in mehreren syrischen Handschriften überlieferten Fragmente aus Hippolyts Schrift „Über die Auferstehung an die Kaiserin Mammäa" und die von Theodoret mitgeteilten Stücke aus Hippolyts

[1] Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments u. der alten Kirche, Göttingen 1895, 15—17, 51 f. u. öfters.

[2] Vgl. oben S. 373 ff., 391.

Brief πρὸς βασιλίδα τινά einer und derselben Schrift entnommen sind, und dafs demnach die Fragmente Theodorets nicht aus der Schrift Προτρεπτικὸς πρὸς Σεβηρεῖναν, die auf der Statue Hippolyts genannt ist, stammen, um so weniger, als eine Kaiserin Severina sich gar nicht nachweisen läfst. Die beiden Gruppen von Fragmenten behandeln thatsächlich dasselbe Thema und schliefsen sich einander an. Für die Identität ihrer Quellen war übrigens nach P. de Lagarde (1858) auch Th. Zahn[1] eingetreten, während J. B. Lightfoot[2] noch für die Identifizierung der βασιλίς τις Theodorets mit Iulia Mammaea sich aussprach. Mit P. de Lagarde und Th. Zahn hielt Harnack[3] die von Anastasius Sinaita verbürgte Schrift Περὶ ἀναστάσεως καὶ ἀφθαρσίας für identisch mit der auf der Statue Hippolyts genannten Περὶ θεοῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως. Achelis giebt jedoch das kurze Fragment für sich, da es ihm wegen der Abweichung der beiden Titel möglich erscheint, dafs Hippolyt dasselbe Thema zweimal behandelt hat.

9. Achelis giebt sodann die einzige unter Hippolyts Namen vollständig erhaltene Homilie Εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια nach dem cod. Bodleian. 34 saec. 12 und dessen Abschrift (cod. Cantabrig. Colleg. Trinitat. O 5 36 saec. 17) sowie der syrischen Übersetzung (cod. Mus. Brit. syr. 825). In deutscher Übersetzung ist sie von F. A. Winter[4] herausgegeben worden. Wie dieser, so sind auch Th. Zahn[5], P. Kleinert[6], J. B. Lightfoot[7] für ihre Echtheit eingetreten. Achelis und P. Batiffol[8] haben aber gegen sie Gründe vorgeführt: die Erwähnung der Dattelpalme, eines Baptisteriums, der Vergleich des Sternen-

[1] Cardinal Pitra's neueste Beiträge z. vornicän. Kirchenlitter., Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1885, 31 f.

[2] S. Clement of Rome 2 (1890) 397.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 1, 620 f.

[4] Origenes u. die Predigt der drei ersten Jahrh., Die Predigt der Kirche, herausg. von G. Leonhardi 22 (1893) 13—19.

[5] A. a. O. Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1885, 33 f.

[6] Zur christlichen Kultus- und Kulturgesch., Berlin 1889, 22—32. 267—271.

[7] S. Clement of Rome 2, 399. [8] Hippolytea, a. a. O. 119—121.

himmels mit einem Mosaik, die Bemerkung, dafs „kein Kaiser oder Machthaber es verabscheut, sich von einem dürftigen Priester taufen zu lassen“, welche es in der That sehr wahrscheinlich machen, dafs die Rede in nachkonstantinischer Zeit und zwar im Oriente bei der Taufe eines vornehmen Mannes gehalten wurde. Als echt betrachtet er hingegen die griechischen und syrischen Fragmente aus der Homilie Περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα, die er zusammengestellt hat. Früher hat Achelis[1] aus den arabischen Canones Hippolyts zwei Stücke ausgeschieden und suchte sie als Fragmente zweier Predigten Hippolyts über die Versuchung des Herrn nach Matthäus und über das 25. Kapitel desselben Evangeliums zu erweisen. Nach dem Widerspruche von Funk[2] und Harnack[3] scheint er aber diese Hypothese fallen gelassen zu haben. Wenigstens figurieren die beiden Stücke nicht in diesem Bande.

Der Band, dessen reicher Inhalt aus Vorstehendem zur Genüge erhellt, schliefst mit der Διήγησις Ἱππολύτου τοῦ γνωρίμου τῶν ἀποστόλων aus der Historia Lausiaca des Palladius, nach der von E. Preuschen vorbereiteten neuen Ausgabe, die noch nicht erschien, mit den Fragmenten aus den gefälschten Briefen des Papstes Julius I, soweit sie unter Hippolyts Namen publiziert wurden, endlich mit der pseudohippolytschen Schrift De consummatione mundi, die aus der echten Schrift Hippolyts De antichristo und aus Ephräm zusammengearbeitet ist, wie schon die Mauriner in ihrer geplanten Hippolytausgabe, die in Handschriften der Pariser Nationalbibliothek vorliegt, und W. Bousset[4] erkannt haben. Achelis giebt den Text der Editio princeps von Joh. Picus (1557) mit Verbesserungen aus dem übrigen gedruckten Material wieder, da die überreiche Anzahl von Handschriften

---

[1] Die Canones Hippolyti, Texte u. Unt. 6, 4 (1891) 281—293 (Anhang 2. Zwei Fragmente Hippolyteischer Predigten).

[2] Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 268 ff.

[3] Gesch. der altchristl. Litt. 1, 641.

[4] Der Antichrist, Göttingen 1895, 25 f. u. öfters.

eine neue Ausgabe unmöglich machte und die genannte Ausgabe sich immer besser erwies als die eingesehenen Handschriften. Die aus der echten Schrift De antichristo entnommenen Stellen sind durch den Druck hervorgehoben.

Hoffentlich wird der zweite Band, den Achelis allein übernommen hat, die neue Ausgabe bald zum Abschlufs bringen. Ich verzeichne noch kurz die Resultate der Forschungen, die den übrigen Schriften Hippolyts gewidmet wurden.

10. Was die Philosophumena betrifft, so wurde die Autorschaft Hippolyts nur noch von Denis[1] geleugnet, der sich für Cajus erklärte. In der Gegenwart herrscht aber darüber kein Zweifel mehr, dafs Hippolyt ihr wahrer Verfasser ist. Aufsehen erregte die von G. Salmon[2] aufgestellte These, dafs die Quellen, nach welchen die Philosophumena von den gnostischen Sekten der Naassener, Peraten, Sethianer, dem Gnostiker Justin, den Simonianern, den Doceten und von Monoimus berichtet, von einem und demselben Autor gefälscht und dem eifrig gnostische Litteratur sammelnden Hippolytus in die Hände gespielt wurden. Diese These, der Harnack[3] und Th. Zahn[4] gleich beitraten, wurde nochmals gründlicher von H. Stähelin[5] untersucht, der zu Resultaten gelang, die mit Salmon wesentlich übereinstimmen. Er wies nach, dafs zwei Gruppen von Referaten in den Philosophumena unverdächtig sind, jene nämlich, in denen er Irenäus und Tertullian ausschrieb oder die er auf Grund eigener Kenntnis der Sache verfafste, dafs aber die dritte Gruppe, deren Verwandtschaft er im einzelnen darthat und deren Inhalt er mit den Angaben der andern kirchlichen Schriftsteller, namentlich des Irenäus und Clemens Alexandrinus, verglich, wirklich von

---

[1] La philosophie d'Origène, Paris 1884 (im Schlufskapitel).

[2] The Cross-References in the „Philosophumena", Hermathena 5. Bd. (1885) 389—402.

[3] Theol. Litt.-Ztg. 1885, 506 f.

[4] Gesch. des neut. Kanons 1, 1, 24 Anm. 2.

[5] Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker, Texte u. Unt. 6, 3 (1890) 1—108.

einem Autor herrühren. Im Unterschiede von Salmon zeigte er aber, dafs diese Relationen nur teilweise erfunden sind, also zum Teil auf älteren Grundlagen beruhen. Beide nehmen den Bericht über das valentinianische System aus und halten diesen für zuverlässig. Stähelin verhehlt sich allerdings die schwerwiegenden Bedenken gegen diese Hypothese nicht, glaubt aber, dafs sie die nicht wegzuleugnenden Schwierigkeiten dieser Berichte besser als die übrigen Auswege erkläre. Auf jeden Fall ist erwiesen, dafs diese Berichte, bevor Hippolyt sie benutzte, in einer Hand vereinigt waren und als sekundäre Quellen betrachtet werden müssen, dafs man sich daher auf die Zeichnung der Weiterentwicklung der gnostischen Sekten in den Philosophumena nicht verlassen darf. Das hatte F. Giraud[1] gänzlich verkannt, als er die Naassener der Philosophumena für die reinste und älteste Form der Ophiten erklärte. Ein weiterer Beitrag zur Kritik der Philosophumena von J. Drummond[2] wurde mir nicht zugänglich. P. Tannery[3] hat eine Stelle derselben zur Erklärung einer auf der Arithmetik beruhenden onomatomantischen Superstition herangezogen.

11. Zur Schrift Hippolyts gegen die Juden gab G. Ficker[4] einige textkritische Bemerkungen. An das griechische Fragment, dessen Echtheit noch zu untersuchen ist, hat de Magistris den pseudo-cyprianischen Traktat Adv. Iudaeos angehängt, ohne Angabe von Gründen. Draeseke[5] hat ihn Hippolyt abgesprochen, während Harnack[6] mit Rücksicht auf das hohe Alter dieser Abhandlung und ihren griechischen

[1] Ophitae, Dissertat. hist. theol. de eorum origine, placitis et fatis, Paris 1884, XXXIII u. 317 S.

[2] Is Basilides quoted in the Philosophoumena, Journ. of the society for bibl. literature 1892, 133—159.

[3] Notice sur des fragm. d'onomatomancie arithmétique, Notices et extraits 31, 2 (1886) 231—238.

[4] Studien z. Hippolytfrage, Leipzig 1893, 105.

[5] Zu Hippolytos' „Demonstratio adv. Iudaeos", Jahrbb. f. prot. Theol. 12 (1886) 456—461.

[6] Gesch. der altchr. Litt. 1. 622. 719.

Ursprung eine Untersuchung darüber verlangte, ob sie nicht wirklich eine Homilie Hippolyts ist.

12. Die sogen. Homilie Hippolyts gegen Noetus wurde mehrmals behandelt. P. Batiffol[1] hat gezeigt, dafs der cod. Vatic. 1431 saec. 13, der älteste Zeuge dieses Fragmentes, aus dem Kloster S. Mariae ὁδηγητρίας bei Rossano in Kalabrien stammt, dafs somit der von P. de Lagarde[2] erhoffte zweite Textzeuge mit der genannten Handschrift identisch ist. G. Ficker[3] hat die ziemlich zahlreichen abweichenden Lesarten der römischen Handschrift mitgeteilt. Über den ursprünglichen Zusammenhang, in dem die sogen. Homilie stand, die sicher keine selbständige Schrift war, sondern den Schlufs eines antihäretischen Werkes bildete, gehen die Meinungen auseinander. Die Hypothese Harnacks[4], dafs sie einem Werke Hippolyts gegen alle Monarchianer angehörte, das mit dem von Theodoret erwähnten, um 235 verfafsten „kleinen Labyrinth" identisch wäre, wurde von E. Rolffs[5] angefochten. Er suchte zuerst festzustellen, dafs die Quelle des Epiphanius (Haer. 48, c. 1—13), die Voigt[6] Rhodon beigelegt hatte, eine zwischen 215—217 verfafste Schrift Hippolyts sei, die sich gegen die Montanisten richtete. Diese Schrift habe nun den Traktat gegen Noetus umfafst und aufserdem vier andere Abschnitte gegen die Melchisedekianer, die Theodotianer, die Aloger und die Montanisten, also fünf zeitgenössische Häresien bekämpft. Diese Schrift gegen die fünf Häresien sei aber nichts anderes als der Schlufs des Σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις, das von Epiphanius ausgeschrieben wurde. Damit hat Rolffs eine Hypothese von Ivancov-Platonov, die schon N. Bonwetsch[7] mitgeteilt hatte, weitergeführt. Ich kann seine

[1] L'abbaye de Rossano, Paris 1891, 75—77.

[2] In seiner Hippolytausgabe 216.

[3] Studien zur Hippolytfrage 101—106.

[4] Art. Monarchianismus in der Real-Encyklop. für protest. Theol. 10² (1882) 186; Gesch. der altchr. Litt. 1, 624.

[5] Urkunden aus dem antimontanist. Kampfe des Abendlandes, Texte u. Unt. 12, 4 (1895) 99—109, 122—167. [6] Vgl. oben S. 277.

[7] Gesch. des Montanismus, Erlangen 1881, 38.

verwickelte Beweisführung hier nicht prüfen; G. Krüger[1] hat mehrere Bedenken dagegen erhoben. Auf jeden Fall ist sie der Hypothese von F. Kattenbusch[2] vorzuziehen, der die Berührung von Epiphanius Haer. 57 mit den acht ersten Kapiteln des Traktates gegen Noetus dadurch erklären wollte, dafs Epiphanius nur das Syntagma Hippolyts benutzt, Hippolyt aber in dem Traktate sein Syntagma selbst ausgeschrieben habe. Hilgenfeld[3] und Voigt[4] hatten hingegen die einfachere Meinung vertreten, dafs Epiphanius Haer. 57 den Traktat gegen Noetus ausgeschrieben habe. Die Behauptung aber, die Schrift gegen Noetus bekämpfe die „modalistische" Bekenntnisformel des Papstes Zephyrin, hat Rolffs nicht bewiesen. Auch was er über die innere Gestalt des Syntagma ausführt, dafs es nämlich nur eine Widerlegung der fünf zeitgenössischen Irrlehren enthalten habe, der eine Übersicht über die von Irenäus widerlegten Häresien vorausging, und dafs es zugleich eine Urkunde des antimodalistischen und des antimontanistischen Kampfes im Abendlande war, bedarf einer sorgfältigen Nachprüfung.

13. Die Chronik Hippolyts ist bekanntlich im Urtexte verloren, und die Hoffnung, diesen aus einer spanischen Handschrift wiederzugewinnen, wurde durch Th. Mommsen[5] zerstört. H. Gelzers[6] Ausführungen über die Chronik des Hippolytus, beziehen sich nur auf die chronologischen Listen und haben Mommsens[7] Beifall nicht gefunden. Ein abschliefsendes Urteil ist nicht möglich, bevor der Versuch, aus den späteren byzantinischen Chronographien neue Bestandteile der Schrift zu gewinnen, gemacht ist. Die zwei lateinischen

[1] Litt. Ctrbl. 1895, 874—876.

[2] Das Apostolische Symbol 1, Leipzig 1894, 354—358.

[3] Die Ketzergesch. des Urchristentums, Leipzig 1884, 615 f.

[4] Eine verschollene Urkunde des antimontanist. Kampfes, Leipzig 1891, 135—138.

[5] Chronica minora saec. IV, V, VI, VII, Monum. German. hist., Auctores antiq. 9, 1 (1892) 86 Anm. 5.

[6] Sextus Julius Africanus und die byzant. Chronographie 2, 1, Leipzig 1885, 1—23. [7] A. a. O. 87.

Übersetzungen resp. Bearbeitungen des Werkes, der sogen. Liber generationis und die Excerpta latina Barbari sind von Th. Mommsen[1] und C. Frick[2] neu herausgegeben worden auf Grund einer sorgfältigen Benutzung der Handschriften, deren älteste in das 7.—8. Jahrhundert zurückreichen. Der Liber generationis (so bezeichnet nach den Anfangsworten) liegt in zwei Gestalten vor, gesondert und im 15. Abschnitt des Chronographen von 354. Im Unterschiede von Mommsen behauptet aber Frick, dafs er nicht eine Übersetzung aus Hippolyts Chronik ist, sondern eine Kompilation aus dieser und aus Clemens Alex. Strom. I, 21, 109—136. Die Abhängigkeit von Clemens hat Frick sichergestellt; Harnack[3] fragte aber mit Recht, warum Hippolyt den Clemens nicht direkt ausgeschrieben haben könne, und lehnte später Fricks Hypothese einfach ab. Mit A. v. Gutschmid (1858) halten die beiden Herausgeber daran fest, dafs Hippolyt die Chronographie des Julius Africanus bereits benutzt hat. Die Chronik Hippolyts mufs demnach 220—234 verfafst worden sein, und es ist für Fricks Hypothese nicht günstig, dafs der lateinische Kompilator noch zu Hippolyts Lebzeiten gearbeitet haben mufs. Über die Excerpta latina Barbari, denen Mommsen den besseren Titel: Chronicon Alexandrinum, gegeben hat, handelte auch J. J. Höveler[4] in sorgfältiger Nachprüfung der Resultate von Mommsen und Frick und mit besonderer Berücksichtigung ihrer handschriftlichen Überlieferung und ihrer Sprache. E. Hufmayr[5] hat endlich festgestellt, dafs die pseudo-cyprianische Schrift De pascha computus inhaltlich

[1] A. a. O. 78—140.

[2] Chronica minora 1, Leipzig 1893, V—CCXXVI, 1—77, 184—371.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 1, 645 f.; 2, 1, 149 Anm. 1.

[4] Die Excerpta latina Barbari, 1. Teil, Festschrift der 43. Versammlung deutscher Philol. u. Schulmänner, dargeboten von den höheren Lehranstalten Kölns, Bonn 1895, 193—214; 2. Teil: Die Sprache des Barbarus, Köln 1896, 29 S. 4°. Vgl. P. Geyer, Jahresber. für Alt.-Wiss. 26. 3 (1898) 110—112.

[5] Die pseudo-cyprianische Schrift De Pascha Computus, Augsburg 1896, 11 f., 28—33. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 17 (1896) 905.

und sprachlich von Hippolytus abhängig ist, dafs diese bald nach 237 aufserhalb Roms verfafste Schrift aber zugleich den Versuch darstellt, den Osterkanon Hippolyts zu verbessern und darum in wichtigen Punkten diesem widerspricht, in der Zählungsweise bei Berechnung der 70 Jahrwochen sowie in der Bestimmung des Jahres und Tages des Todes Christi. In seiner Untersuchung über die Chronologie der römischen Bischöfe hat endlich Harnack[1] die verlorene Bischofsliste Hippolyts, die am Schlusse des Liber generationis noch angekündigt und aus dem Catalogus Liberianus ermittelt ist, unter Fortführung der Untersuchungen von Mommsen[2], Duchesne[3], Lightfoot[4] und Frick[5] herangezogen und aus ihr und aus andern Quellen die älteste römische Bischofsliste zu ermitteln gesucht.

14. Über die kirchenrechtlichen Arbeiten Hippolyts kam es zwischen Funk[6] und H. Achelis[7] zu einer lebhaften Diskussion, an der sich auch R. Sohm[8], Harnack[9] und F. Kattenbusch[10] beteiligten. Die einschlägigen Fragen hängen mit

[1] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 144—202.

[2] A. a. O. 73 ff. [3] Liber Pontificalis 1, Paris 1886, I—XXXII.

[4] Clement of Rome 1², 201—345. [5] A. a. O. V ff.

[6] Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 133—179; Die Apostolischen Konstitutionen, Theol. Qu.-Schr. 74 (1892) 396—438; 75 (1893) 105—114, 594—666; Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen und die verwandten Schriften, Hist. Jahrb. 16 (1895) 1—36, 473—509.

[7] Die ältesten Quellen des oriental. Kirchenrechtes. Erstes Buch, Die Canones Hippolyti, Texte u. Unt. 6, 4 (1891) 295 S. — Gegen Funk: Theol. Litt.-Ztg. 1892, 493—495; Hippolytus im Kirchenrecht. Das Verwandtschaftsverhältnis der Canones Hippolyti, der „Ägyptischen Kirchenordnung“, der Constitutiones per Hippolytum und des achten Buches der Apostolischen Konstitutionen geprüft, Ztschr. f. Kirchengesch. 15 (1895) 1—43, auch separat, Gotha 1894, 43 S.; Real-Encykl. f. prot. Theol. 1³, 736—738.

[8] Kirchenrecht 1, Leipzig 1892, XX, 142 Anm. 11.

[9] Gesch. der altchr. Litt. 1, 643 f.; Theol. Stud. u. Krit. 66 (1893) 403—420.

[10] Das Apostol. Symbol 1, Leipzig 1894, 322—329, 392—395; 2 (1897) 181.

den Apostolischen Konstitutionen aufs engste zusammen und können daher nur im Zusammenhang mit diesen gewürdigt werden. Ich werde später darauf zurückkommen und begnüge mich hier mit einigen Bemerkungen. Achelis, Funk und Harnack stimmen darin überein, dafs dem Stücke, das in besonderer Überlieferung die Aufschrift trägt: Διδασκαλία τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων, und das den Apostolischen Konstitutionen 8, 1—2 entspricht, die Schrift Hippolyts Περὶ χαρισμάτων zu Grunde liegt. Achelis unterscheidet aber die Schrift Περὶ χαρισμάτων von einer zweiten Schrift, die den Titel Ἀποστολικὴ παράδοσις führte, während Funk geneigt ist, die beiden auf Hippolyts Statue aufeinanderfolgenden Titel auf eine Schrift (Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις) zu beziehen. Funk nimmt auch einen gröfseren Umfang dieser ursprünglichen Schrift Hippolyts an und glaubt, dafs sie zu einem beträchtlichen Teil gegen die Montanisten gerichtet war, wovon in der jetzigen Bearbeitung keine Spur mehr vorhanden ist. Achelis im Gegenteil läfst die Schrift Περὶ χαρισμάτων eine Streitschrift gegen Papst Zephyrin sein, die Hippolyt noch als Mitglied der katholischen Kirche in Rom vor 217 verfafst habe. Ein zweites Stück trägt in besonderer Überlieferung den Titel: Διατάξεις τῶν αὐτῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου (Constitutiones per Hippolytum) und entspricht den Apostolischen Konstitutionen 8, 4—5, 16—18, 30—31. Es stellt sich deutlich als ein Auszug aus einer andern Schrift dar, und darüber erhob sich kein Streit. Während aber Funk an der Ansicht von Drey und Bickell festhält, dafs es aus dem achten Buch der jetzt vorliegenden Apostolischen Konstitutionen geflossen ist, behaupten Achelis und Harnack, dafs es weder einen Auszug aus den Apostolischen Konstitutionen noch eine Quelle des achten Buches derselben darstellt, sondern einen Auszug aus einer älteren Gestalt des achten Buches oder aus einer Hauptquelle desselben.

Der Gegensatz zwischen Funk und Achelis spitzt sich zu bei der Frage nach der Herkunft der sogen. Canones

Hippolyti[1], die arabisch vorliegen. Diese betrachtet Achelis als die Überarbeitung einer echten kirchenrechtlichen Schrift Hippolyts, die er mit der auf der Hippolytstatue genannten Ἀποστολικὴ παράδοσις identifiziert. Zwischen die arabischen Canones und das jetzige achte Buch der Konstitutionen stellt er die sogen. Ägyptische Kirchenordnung, die jetzt als Bestandteil einer Sammlung von Schriftstücken kirchenrechtlichen Inhalts syrisch, koptisch, äthiopisch und arabisch vorliegt. Funk räumt der Ägyptischen Kirchenordnung diese Eigenschaft als Mittelglied ein, behauptete aber von Anfang an, dafs nicht die Canones Hippolyti das erste Glied der Kette bilden, sondern das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen, dafs also die Canones Hippolyti von den Apostolischen Konstitutionen abhängen, daher noch später entstanden sind als die Ägyptische Kirchenordnung, der wiederum die Constitutiones per Hippolytum chronologisch vorausgingen. Diese Aufstellung der Reihenfolge hat Funk wiederholt verteidigt. Achelis verharrt ebenso unentwegt auf seinen Aufstellungen und hat die Zustimmung von Harnack, Kattenbusch, S. Bäumer[2], J. Nirschl[3] u. a. gefunden, während R. Sohm die Canones Hippolyti nicht für echt hält, sie aber mit Sicherheit noch dem 3. Jahrhundert zuweisen zu müssen glaubt. Kattenbusch gegenüber, der von der Untersuchung des in den Canones Hippolyti enthaltenen Symbols zur Stellungnahme für Achelis geführt worden war, machte Funk[4] geltend, dafs dieses Symbol nicht so nahe verwandt sei mit dem altrömischen, um einen direkten Zusammenhang mit letzterem annehmen zu müssen, dafs es vielmehr ebensowohl eine dem Osten als dem Westen zugewandte Seite besitze und in der Fassung von drei Sätzen

[1] Zu Kanon 19 vgl. F. C. Burkitt, On the baptismal rite in the canons of Hippolytus, Journal of theolog. studies 1 (1900) 279 (darin sei nicht die Rede von Seewasser, sondern von natürlichem, fliefsendem Wasser).

[2] Litt. Hdw. 1891, 679 f.

[3] Der Katholik 1892, 1, 446—468 (Rezension von Funks Schrift über die Apostol. Konstitutionen).

[4] Die Symbolstücke in der Ägyptischen Kirchenordnung u. den Canones Hippolyts, Theol. Qu.-Schr. 81 (1899) 161—187.

seinen orientalischen Ursprung verrate, dafs endlich dieses Symbol nicht genüge, um danach den Ursprung der Canones zu bestimmen, zu dessen Bestimmung vielmehr die Canones in ihrem ganzen Umfange zu befragen und die verwandten Schriftstücke in Betracht zu ziehen sind. Diese prinzipiellen Erörterungen sind wohl ganz richtig; aber die enge Verwandtschaft der Symbolstücke, um die es sich handelt, mit dem altrömischen Glaubensbekenntnis kann ich nicht als ein Moment anerkennen, das in der litterarhistorischen Frage nur eine sehr untergeordnete Stelle einnehme.

L. Duchesne[1] hat gegen Achelis geltend gemacht, dafs die Canones der Bufsdisziplin des Verfassers der Philosophumena nicht entsprechen, sondern derjenigen der römischen Kirche: ein Gesichtspunkt, der sehr wichtig ist, aber nicht näher verfolgt wurde. Ganz unbeachtet blieb die Ansicht von P. Batiffol[2], dafs die Canones Hippolyti aus dem Ende des 2. Jahrhunderts stammen, aus der Zeit der Verdammung der Theodotianer unter Viktor I (195): eine Auffassung, die gegenüber Funk das entgegengesetzte Extrem darstellt.

Die Kontroverse liefs die wissenschaftliche Ruhe manchmal vermissen. Insbesondere hat Achelis Funk gegenüber einen Ton angeschlagen, von dem selbst Kattenbusch urteilt, dafs er „vornehmer" sei, als Achelis zukomme. Funk hat mit Recht Achelis' Phrase von der „protestantischen" Kritik zurückgewiesen. Man lasse doch konfessionelle Gegensätze bei solchen Fragen aus dem Spiel! Es dürfte sich auch protestantischerseits empfehlen, den Ton, in welchen Achelis, v. Dobschütz, G. Ficker u. a. manchmal fallen, nicht allzu oft erklingen zu lassen. Eine Einigung in der Sache wäre sehr wünschenswert, bevor der zweite Band der Berliner Hippolytausgabe erscheint. Das Fortbestehen des jetzigen Gegensatzes in der Datierung und Wertung der Canones Hippolyti müfste in der That das Vertrauen in die historische Kritik der

---

[1] Bullet. critiq. 1891, 41—46; Origines du culte chrétien, 2. Aufl. Paris 1898, 504—521 (Ausgabe der Canones Hipp.).

[2] Rev. histor. 48 (1892) 384—386.

Dokumente des christlichen Altertums empfindlich schädigen! Die Auffindung des Testamentum D. N. I. Chr. (vgl. unten § 47) wird ohne Zweifel die wissenschaftliche Diskussion auf die Canones Hippolyti zurücklenken und hoffentlich neue Momente zur Lösung der schwierigen Frage zu Tage fördern, wenn sie nicht die definitive Lösung selbst bringen sollte. Diese Lösung wäre leichter zu finden, als es bisher schien, wenn der überraschende Lösungsversuch sich bewahrheiten sollte, den G. Morin[1] auf dem zweiten Kongreſs der christlichen Archäologen im April 1900 vortrug. Der verdiente Forscher schlug nämlich vor, die Canones Hippolyti mit dem Briefe des Bischofs Dionysius von Alexandrien zu identifizieren, den Eusebius (H. E. VI, 46) erwähnt mit den Worten: Καὶ ἑτέρα τις ἐπιστολὴ τοῖς ἐν Ῥώμῃ τοῦ Διονυσίου φέρεται διακονικὴ διὰ Ἱππολύτου. Damit wäre sowohl das Alter als die Heimat der vielumstrittenen Canones auf dem einfachsten Wege festgestellt. Man wird zugeben, daſs der Name Hippolyt, die Bezeichnung des Briefes mit dem Ausdruck διακονική, den Rufin mit „de ministeriis" übersetzte, die schon früher wahrgenommene Übereinstimmung der Canones mit der ägyptischen Kirchendisziplin, endlich die naheliegende Annahme, daſs in der Überschrift der Constitutiones per Hippolytum (διατάξεις ... περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου) eine Erinnerung an den ursprünglichen Sachverhalt vorliegt, dieser Identifizierung sehr günstig sind. Solange jedoch ihre Grundlage nicht weiter ist als die lakonische Angabe des Eusebius, wird man berechtigte Zweifel, ob nicht hier ein merkwürdiger Zufall sein neckendes Spiel treibt, nicht unterdrücken können. Möge es Morin vergönnt sein, diese Grundlage durch zwingende Kombinationen sicher zu stellen.

Ich bemerke noch, daſs Funk[2] ein kurzes griechisches Fragment der Ägyptischen Kirchenordnung (Kap. 47) resp.

[1] L'origine des canons d'Hippolyte, Rev. bénéd. 17 (1900) 241—246. — S. 246—251 bespricht Morin die Inschrift der Hippolytstatue, deren Ausgabe durch Achelis (s. oben S. 379) doch nicht abschlieſsend ist.

[2] Theol. Qu.-Schr. 75 (1893) 664—666.

der Canones Hippolyti in dem cod. Vindob. hist. gr. 7 aufgefunden hat.

15. Die Unechtheit der acht von Anastasius Apocrisiarius überlieferten Fragmente Κατὰ Βήρωνος καὶ Ἥλικος τῶν αἱρετικῶν περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως, ist allgemein anerkannt. Draeseke[1] hat vorgeschlagen, mit Fabricius zu lesen: Κατὰ Βήρωνος καὶ ἡλικιωτῶν αἱρετικῶν, und die Schrift selbst als ein Werk des Theodotos von Antiochien (420—428 c.) zu erweisen gesucht. Später drängte sich ihm die Überzeugung auf, dafs die Fragmente vielmehr von Dionysios von Rhinokolura (= Pseudo-Areopagita) herrühren und aus dessen verlorenen „Theologischen Grundlinien" stammen. Beide Vermutungen sind nicht hinlänglich begründet.

16. Aufser den bereits erwähnten Ausführungen von Bonwetsch über Hippolyts Theologie und ihrer Behandlung in den Gesamtdarstellungen der altchristlichen Dogmengeschichte ist als monographischer Beitrag zur Theologie Hippolyts nur die schwedische Schrift von J. Sjöholm[2] über Hippolyts Verhältnis zum modalistischen Monarchianismus zu verzeichnen. Nach H. Lüdemanns[3] Referat ist die Arbeit, weil auf selbständigen und sorgfältigen Forschungen beruhend, sehr beachtenswert. Sie gelangt zum Endresultat, dafs Hippolyt das pantheistische und docetische Element des Modalismus überwunden hat. Seine Ausführungen über die Entstehung des Modalismus, den er mit Corssen als eine Kombination des alttestamentlichen Monotheismus mit heidnischer Genienvergötterung fafst und als dessen Urheber er Noetus betrachtet, über die Theologie des Papstes Kallistus, den Subordinatianismus, die Lehren vom Heiligen Geist, von der Sühnbedeutung des Todes Christi und Hippolyts physischer Auffassung

[1] Zu Pseudo-Hippolytos, Jahrbb. f. prot. Theol. 10 (1884) 342—346 (Textkritisches); Beron und Pseudo-Hippol., Ztschr. f. wiss. Theol. 29 (1886) 291—318; Dionysios von Rhinokolura, Gesammelte patrist. Unters., Altona u. Leipzig 1889, 56—77.

[2] Hippolytus och modalismen. En dogmenhistorisch undersökning. Lund 1898, 121 S.

[3] Theol. Jahresber. 1898, 197—199.

der Erlösung müssen sorgfältig nachgeprüft werden. Die angedeutete Auffassung der Entstehung des Modalismus kann ich nicht teilen. Dieser mufs vielmehr als das Resultat des innertheologischen Konfliktes betrachtet werden, der sich nach der Überwindung des Gnosticismus einstellte zwischen der im Kampfe gegen die Gnostiker energisch verteidigten Einheit Gottes, des Vaters, von dem alle Schöpfung und alle Erlösung ausgeht, und der von der Kirche ebenso klar und bestimmt verkündigten Gottheit des historischen Christus. Die dem dialektischen Verstande nächstliegende Lösung war der Monarchianismus, und wenn dabei auch das religiöse Gefühl befriedigt werden sollte, der Modalismus; denn dieser übertraf den dynamischen Monarchianismus an spekulativen Gedanken und an soteriologischer Energie, kein Wunder, dafs die Stellungnahme zu jenem die grofse kirchliche Angelegenheit der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts war. Bei den Schwierigkeiten, welche die Lösung des Konfliktes erschwerten, können die Unvollkommenheiten der Theologie Hippolyts nicht wundernehmen.

§ 35. Der Papst Kallistus.

1. Dafs der Papst Kallistus, der Gegner Hippolyts, der Verfasser des von Tertullian in seiner Schrift De pudicitia bekämpften Bufsediktes ist, wurde zuerst von J. B. de Rossi (1866), sodann von Harnack (1878) mit zum Teil neuer Begründung dargethan und ist seitdem von Jungmann[1], Bonwetsch[2], Nöldechen[3] und E. Preuschen[4] als feststehend angenommen worden. Früher hatte man das Edikt dem Papste Zephyrin zugeschrieben.

Nach dem Vorgange Hagemanns (1864) hat Preuschen die Rekonstruktion des in seinem Wortlaute verlorenen

[1] Dissertationes selectae in histor. eccl. 1, Regensburg 1880, 201.

[2] Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, 42.

[3] Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians, Texte u. Unt. 5, 2 (1888) 132 ff., 150—154.

[4] Tertullians Schriften De paenitentia und De pudicitia mit Rücksicht auf die Bufsdisciplin untersucht, Giefsen 1890, 48 f.

Indulgenzediktes versucht, in welchem denen, die in Unzuchtsünden gefallen waren, unter der Bedingung öffentlich zu leistender Bufse Vergebung zugesichert wurde. Der Versuch ist aber mifsglückt, weil Preuschen ohne Beweis annahm, dafs die in Tertullians Schrift De pudicitia bekämpften Argumente aus dem Edikt selbst entnommen sind, und sich damit begnügte, die einzelnen Stellen, worin Tertullian die Gründe seines Gegners angiebt, aneinander zu reihen, ohne die Gedankenverbindung herzustellen. Harnack [1] hielt trotzdem eine wahre Rekonstruktion für möglich, obgleich er Zweifel darüber äufserte, ob die von Tertullian bekämpften Argumente in dem Edikte selbst standen oder in einer besondern Schrift, und ob diese Schrift von Kallistus verfafst war oder eher von einem Anhänger desselben, wie denn schon Nöldechen die Existenz von Kampfschriften zur Verteidigung des Ediktes angenommen hatte.

Den neuesten Rekonstruktionsversuch machte E. Rolffs [2], der sich allerdings dabei nicht verhehlte, dafs dieser Versuch bei dem Stande der Quellen nur unvollkommen gelingen kann. Die Grundlage der scharfsinnigen Arbeit bildet nur Tertullians genannte Schrift, da weder Hippolyt noch Origenes oder Cyprian Material zur Rekonstruktion bieten. Aus dieser Schrift gewinnt Rolffs das Indulgenzedikt, indem er die von Tertullian seinem Gegner in den Mund gelegten Stellen heraushebt, dieselben ordnet und die notwendigen Zwischengedanken mit möglichster Rücksicht auf Tertullians Text frei ergänzt. Das so gewonnene Edikt (S. 104—117) enthält die Gründe für die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden als integrierenden Teil, was Rolffs damit begründet, dafs Tertullian niemals andeutet, dafs er zwei Schriften vor sich hatte und dafs der Abschnitt, in dem Kallistus apostolische Würde für sich in Anspruch nimmt, was in dem Edikt hat geschehen müssen, sich

[1] Die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche, Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1 (1891) 119—122.

[2] Das Indulgenz-Edikt des röm. Bischofs Kallist kritisch untersucht und rekonstruiert, Texte u. Unt. 11, 3 (1893) 138 S.

unmittelbar an seine Berufung auf das Verfahren der Apostel anschlofs, was einen der Gründe seines Vorgehens darstellt. Nur mit grofser Vorsicht spricht sich Rolffs für die griechische Originalsprache [1] des Ediktes aus, das er näherhin als eine Art von Flugblatt auffafst, das nur an die römische Gemeinde, nicht an die ganze Kirche gerichtet war.

Rolffs hat selbst bemerkt, dafs der Versuch, den Wortlaut des Edikts wiederzugewinnen, auf den Voraussetzungen beruht, dafs Tertullian den Wortlaut wiedergiebt, dort wo er die Schrift des Gegners citiert, dafs er sich genau an dessen Sprache anschliefst, dort wo er die Gedanken derselben referiert, dafs er endlich durch ironische Anspielungen auf die Ausdrucksweise des Kallistus seine Polemik an passenden Stellen zu verschärfen sucht. Diese Kriterien sind aber bei Tertullians schriftstellerischer Eigenart sehr unsicher. Auch ist der Text der Schrift De pudicitia bei dem gänzlichen Mangel an Handschriften derselben kaum mehr sicherzustellen. H. Achelis [2] hat darum mit Recht hervorgehoben, dafs Rolffs die Vorfragen über den Text und den Stil Tertullians nicht zur Genüge beachtet habe.

2. Die Nachrichten über andere Edikte und Bestimmungen des Papstes Kallistus hat Harnack [3] gesammelt. Rolffs [4] hat endlich die Vermutung aufgestellt, dafs er der Verfasser der von Tertullian in der Schrift De ieiunio bekämpften Anklageschrift gegen die montanistische Fastensitte ist. Seine Gründe, die wesentlich auf der Wahrnehmung beruhen, dafs der Verfasser dieser Anklageschrift in Rom lebte, nach seiner Tendenz zur Partei des Kallistus gehörte und Bischof war, sind beachtenswert, führen aber über einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit nicht hinaus.

[1] C. Weyman, Hist. Jahrb. 15 (1894) 207, nimmt unbedenklich einen griechischen Urtext an.

[2] Theol. Litt.-Ztg. 1895, 232—234.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 1, 604 f. Ein Nachtrag in Texte u. Unt. 12, 1 (1894) 18.

[4] Urkunden aus dem antimontanistischen Streite des Abendlandes, Texte u. Unt. 12, 4 (1895) 42—48.

§ 36. Das Muratorische Fragment und die römischen Evangelienprologe.

1. Dieses Bruchstück eines römischen Verzeichnisses der neutestamentlichen Schriften ist von Th. Zahn [1] ausführlich behandelt worden in der Form eines fortlaufenden Kommentars zu den 85 Zeilen derselben.

Er nimmt ein einige Zeit vor 217 in der Nähe Roms entstandenes griechisches Original an und hat das Fragment ins Griechische rückübersetzt. Die lateinische Übersetzung wäre nach ihm im 5. oder 6. Jahrhundert vermutlich in Gallien angefertigt worden. Noch weiter war J. B. Lightfoot [2] gegangen, der die Hypothese aufstellte, es sei das Fragment ein Stück der auf der Hippolytstatue erwähnten Ὠιδαὶ εἰς πάσας τὰς γραφάς, und drei Proben einer Übersetzung derselben in griechische iambische Senare vorgelegt hat. E. Schürer [3] glaubte, diese Hypothese müsse in Erwägung gezogen werden, während Zahn sich ablehnend verhielt. Nach der Feststellung des Wortlautes auf der Statue durch H. Achelis [4], der mit Sicherheit liest: Ὠιδαί: ς' πάσας τὰς γραφάς, mufs sie abgelehnt werden. Für diesen Titel ist allerdings eine befriedigende Deutung nicht gefunden worden. Dafs die Worte eine Schlufsformel sind, will mir nicht einleuchten schon wegen des Accusativs.

Das Fragment, dessen griechisches Original Harnack [5] für sehr zweifelhaft hält, wurde auch von B. F. Westcott [6], G. Kuhn [7]

---

[1] Gesch. des neut. Kanons 2, 1 (1890) 1—143. — Die, übrigens unhaltbare, Konjektur von J. R. Harris in John Hopkins University circulars Nr. 28, Januar 1884 S. 40: Antiochensis statt post ascensum XPI in Zeile 3, ist ihm unbekannt geblieben.

[2] J. B. Dunehm (= Lightfoot), The Muratorian fragment, The Academy 36 (1889) 186—188; Clement of Rome 2², 405—413.

[3] Das Muratorische Fragment in Versen, Theol. Litt.-Ztg. 1890, 143.

[4] Bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 609; Hippolytstudien. a. a. O. 7 f.; Über Hippolyts Oden und seine Schrift „Zur grofsen Ode“, Nachr. der Göttinger Gesellsch. der Wiss. 1896, 272—276.

[5] A. a. O. 647.

[6] A general survey of the Canon of the N. T., 7. Aufl. 1896. 530—547. Die 6. Aufl. erschien 1889.

[7] Das muratorische Fragment über die Bücher des Neuen Testaments, mit Einleitung und Erklärung herausg., Zürich 1892, 118 S.

und E. Preuschen[1] neu herausgegeben. Kuhns Abhandlung ist eine Revision der Arbeiten von Harnack und Zahn ohne wesentlich neue Resultate. Seine eigenen Ansichten, dafs der Heimatsort des Fragmentes am ehesten in die Provinz Asien zu verlegen sei und dafs es vielleicht von Polykrates, Bischof von Ephesus, verfafst sei, trägt er nur sehr schwankend vor. Einige Zeilen desselben haben die Benediktiner von Monte-Cassino[2] in einem Prolog zu den Paulusbriefen in vier Handschriften des Klosters wahrgenommen und ohne Kommentar herausgegeben. A. Harnack[3] hat jedoch gezeigt, dafs die Quelle, auf welche alle vier Handschriften zurückgehen, entweder die Mailänder Handschrift des Fragmentes oder eine Abschrift derselben war, dafs ihnen demnach kein ursprünglicher Text vorlag. Für die Textkritik des Fragmentes sind sie ohne Bedeutung. P. Batiffol[4] stellte fest, dafs die exegetische Schrift, vor welcher der Prolog steht, Gilbert von Elnone aus dem 11. Jahrhundert angehört, dafs aber der Prolog selbst wohl eine in Monte-Cassino entstandene Kompilation ist. Im Gegensatz zur bisherigen Annahme, dafs das Fragment um 200 anzusetzen sei, wollte es G. Koffmane[5] als viel jünger erweisen, indem er einen Archetypus zu rekonstruieren suchte, der noch als Vorlage der Mailänder Handschrift des Fragmentes und des cod. Sessorianus 77 erkennbar sei und worin die ursprüngliche unverkürzte Abhandlung über den Kanon stand. Diese habe aber nicht historisch-dogmatisch

[1] Analecta. Kürzere Texte zur Gesch. der alten Kirche und des Kanons, Freiburg u. Leipzig 1893, 129—137 (Sammlung ausgew. kirchen- und dogmengesch. Quellenschr. 8. Heft).

[2] Miscellanea Cassinese 1 (1897), Abteilg. Biblica 1—5.

[3] Excerpte aus dem Muratorischen Fragment (saec. XI u. XII), Theol. Litt.-Ztg. 1898, 131—134. Den Text der Hss von Monte-Cassino wiederholte Harnack in seinen Patrist. Miscellen 6. Zum Muratorischen Fragment, Texte u. Unt. N. F. 5, 3 (1900) 107—112, wo er auch verschiedene schwierige Stellen des Fragmentes bespricht.

[4] Gilbert d'Elnone et le canon de Muratori, Rev. biblique 7 (1898) 421—423.

[5] Das wahre Alter und die Herkunft des sogen. Muratorischen Kanons, Neue Jahrbb. für deutsche Theologie 2 (1893) 163—223.

darstellen wollen, was der Kanon und welches die kanonischen Bücher seien, sondern einen allgemeinen Prolog zu den Büchern des Neuen Testaments gegeben, und sei entstanden in den Jahrzehnten zwischen Eucherius und Gelasius. H. Achelis[1] hat Koffmanes Hypothese widerlegt, namentlich mit dem Hinweis darauf, dafs Koffmane die Angaben von Montfaucon vollständig mifsverstanden habe, dafs die Handschrift des Kanons und des cod. Ambros. F 129 sup., der verschiedene Werke von Eucherius enthält, sich nicht zu einer Handschrift zusammenschliefsen und hiermit alles hinfällig wird, was er über den Archetypus des Muratorischen Kanons ausgeführt hatte, dafs überdies keine nächste Verwandtschaft zwischen der Handschrift des Kanons und dem Sessorianus 77 beweisbar sei. P. Corssen[2] brachte das Fragment in Verbindung mit den monarchianischen Prologen zu den vier Evangelien und hat mehrere Berührungen im Ausdruck und in den Gedanken zwischen ihnen wahrgenommen, welche ihm die Annahme einer gewissen zeitlichen und örtlichen Verwandtschaft trotz der Verschiedenheit der Anlage und Absichten der Schriftstücke zu begünstigen scheinen. Er hat auch über den Text und den Inhalt des Fragmentes einige beachtenswerte Bemerkungen geliefert, in denen er sich mit Th. Zahn auseinandersetzt.

Die früheren Hypothesen, dafs Rhodon oder Cajus das Muratorische Fragment verfafst habe, sind jetzt veraltet.

2. Die vorhin erwähnten kleinen Prologe standen bis zum Ausgange des Mittelalters in der Vulgata und sind in neuer Textrezension in die Vulgata-Ausgabe von J. Wordsworth und H. White[3] aufgenommen worden. E. v. Dob-

[1] Zum Muratorischen Fragment, Ztschr. f. wiss. Theol. 37 (1894) 223—232.

[2] Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons, Texte u. Unt. 15, 1 (1896) 66 ff., 135—138 (Exkurs zu S. 66 f.).

[3] Novum Testamentum D. N. I. Chr. Latine secund. editionem S. Hieronymi ad cod. manuscr. fidem rec. J. W., in operis societatem adsumpto H. J. White, Pars prior. Quatuor Evangelia, Oxford 1889—1898, XXXVIII u. 779 S.

schütz[1] hat auf Grund der zahlreichen Varianten den Text der drei ersten festzustellen gesucht und ihre Abfassung in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts gesetzt. Eindringender ist jedoch die Untersuchung, die P. Corssen[2] ihnen widmete. Der Text, den er bietet, beruht im wesentlichen auf dem Material der Oxforder Vulgata-Ausgabe; er hat jedoch noch einige weitere Handschriften herangezogen und mehrere der von Wordsworth benutzten neu verglichen[3]. Angesichts der inneren Schwierigkeiten der Texte kann aber auch seine Rezension nicht als eine abschliefsende betrachtet werden. Dafs die Prologe älter als Hieronymus sind und von einem und demselben Verfasser herrühren, halte ich für erwiesen. Alle übrigen Aufstellungen von Corssen müssen aber auf das sorgfältigste nachgeprüft werden, ihr monarchianischer Charakter, Zeit und Ort ihrer Entstehung. Corssen behauptet, es bedürfe keines besondern Scharfblickes, um zu erkennen, dafs in dem Prolog zu Matthäus das unzweideutige Glaubensbekenntnis eines Monarchianers enthalten sei; aus dem Prolog zu Markus, der offen gegen die Logoslehre und versteckt gegen das Johannesevangelium polemisiere, schliefst er aber selbst auf eine ältere, dem Gnosticismus noch nahe verwandte Form des Monarchianismus, obgleich er für beide Prologe einen Verfasser annimmt. Die Widersprüche zwischen den Prologen erklärt er durch die Annahme, es seien in ihnen verschiedene griechische Quellen verarbeitet worden. Dafs die Prologe in Rom entstanden, ist sehr wahrscheinlich; dafs sie aber einen neuen Beweis dafür bilden, dafs der Monarchianismus im ersten Drittel des 3. Jahrhunderts die offizielle Kirchenlehre war, mufs ich entschieden in Abrede stellen. Wenn auch diese Behauptung sich bei

[1] Studien zur Textkritik der Vulgata, Leipzig 1894, 65—119. Der Prolog zum Johannesevangelium steht S. 26—28 nach dem cod. Ingolstadt. der Vulgata (= Monac. lat. 29) saec. 9. Die ersten 38 Seiten erschienen unter demselben Titel als Habilitationsschrift, Leipzig 1893.

[2] A. a. O. 1—72.

[3] Hinzuzufügen: cod. Einsidl. 2. Vgl. P. G. Meier, Catalogus cod. manu script. qui in biblioth. monast. Einsidl. O. S. B. servantur 1, Einsiedeln 1899, 1 f.

den protestantischen Dogmenhistorikern mehr und mehr eingebürgert, so ist das kein genügender Beweis für ihre Richtigkeit. Auch rein historisch betrachtet ist sie unannehmbar. Die unleugbar vorhandenen Schwierigkeiten finden ihre genügende Lösung, wenn man zwischen dem Inhalt der Glaubensverkündigung und den Versuchen, diesen Inhalt geistig zu erfassen, sorgfältig unterscheidet. An dem Glaubensinhalt hielten die in Frage kommenden römischen Bischöfe Eleutherius, Viktor, Zephyrin und Kallistus fest, wie die kirchliche Bekämpfung der römischen Modalisten beweist. Der theologische Versuch, die richtige Mitte zwischen dem dynamistischen und dem modalistischen Monarchianismus einzuhalten, war aber mit besondern Schwierigkeiten verbunden, die von den genannten Päpsten nicht vollständig überwunden wurden. Diese Schwierigkeiten bezogen sich aber in erster Linie auf die Bekämpfung des Modalismus, der ja mehr Wahrheitselemente besafs als der dynamistische Monarchianismus; denn es galt, eine gewisse Identität Christi mit Gott dem Vater festzuhalten als Konsequenz des Glaubens an seine Gottheit. In jedem geistigen Kampfe liegt übrigens die Unzulänglichkeit der Kraft und die Unklarheit der Begriffe nicht ausschliefslich auf einer Seite. Es ist daher leicht erklärlich, dafs die theologischen Ausführungen der Päpste modalistisch aufgefafst werden konnten. In der Thatsache aber, dafs sie den Inhalt des Glaubens treu bewahrten, ohne denselben geistig zu durchdringen, liegt nicht der letzte Beweis, dafs dieser Inhalt nicht die Frucht ihrer eigenen Geistesarbeit ist. Wie bereits angedeutet, erkennt Corssen schliefslich in den Prologen das älteste Aktenstück aus der römischen Kirche zur Geschichte des Kanons nächst dem Muratorischen Fragmente, das etwa 30 Jahre älter sei als sie.

A. Jülicher[1] hat Corssens Arbeit nachgeprüft und entfernt sich in manchen Punkten von ihm, seinen Hauptresul-

[1] Göttinger Gel. Anzeigen 1896, 841—851.

taten aber stimmte er bei, ebenso H. Holtzmann[1] u. a. Die zweite Hälfte der Abhandlung Corssens bezieht sich auf die Entstehungsverhältnisse des Johannesevangeliums und wurde, soweit sie hier in Betracht kommt, bereits oben (S. 159) besprochen.

§ 37. Novatian.

1. Unsere Kenntnis von der Schriftstellerei des zweiten römischen Gegenpapstes ist besonders durch den Nachweis gefördert worden, dafs einige pseudo-cyprianische Schriften ihm gehören. C. Weyman[2] stellte zuerst die Hypothese auf, dafs die beiden pseudo-cyprianischen Schriften De spectaculis und De bono pudicitiae, welche Wölfflin[3] und S. Matzinger[4] kurz vorher als echt cyprianisch verteidigt hatten, von Novatian verfafst seien. Er stützte sich besonders auf die nahe sprachliche Verwandtschaft zwischen den genannten Schriften und den bekannten Werken Novatians und auf die Ähnlichkeit der Lage, aus welcher Novatian seine Abhandlung De cibis und der Verfasser der fraglichen Werke schrieb. Weymans Hypothese wurde von A. Demmler[5] nachgeprüft und durch eine Reihe von Erwägungen historischer, sprachlicher und bibeltextlicher Natur zur Gewifsheit erhoben.

---

[1] Theol. Jahresber. 1896, 110, 122; Theol. Litt.-Ztg. 1897, 331—335.

[2] Über die dem Cyprianus beigelegten Schriften De spectaculis und De bono pudicitiae, Hist. Jahrb. 13 (1892) 737—748; Nachträgliches zur Schrift De bono pudicitiae, a. a. O. 14 (1893) 330 f. Eine weitere textkritische Bemerkung zu De bono pudicitiae c. 9 (libidinis scopuli) gab Weyman, Notes de littérature chrétienne, Rev. d'hist. et de littér. relig. 3 (1898) 564.

[3] Cyprianus de spectaculis, Archiv f. latein. Lexicogr. 8 (1893) 1—22. Das erste Heft des Bandes erschien 1892.

[4] Des hl. Th. C. Cyprianus Traktat „De bono pudicitiae", Nürnberg 1892, 47 S. Beil. z. Jahresber. des Kgl. Alten Gymn. Nürnberg. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 13 (1892) 893. Miodoński, Anonym. adv. aleator. 25 Anm., hatte sich auch für die Echtheit ausgesprochen.

[5] Über den Verfasser der unter Cyprians Namen überlieferten Traktate „De bono pudicitiae" und „De spectaculis", Theol. Qu.-Schr. 76 (1894) 223—271; auch separat, Tübingen 1894, VI u. 55 S.

Das Resultat wurde nicht blofs von Weyman [1], sondern auch von J. Haufsleiter [2], der früher nur den cyprianischen Ursprung beider Schriften bestritten hatte [3], gebilligt. Der Widerspruch von P. Geyer [4] ist nicht gerechtfertigt. Die Abfassung verlegen Weyman und Demmler an den Anfang der Verfolgung des Trebonius Gallus (251—253), nach dem Bruche Novatians mit der Kirche und seiner Exkommunikation durch Cornelius auf einer römischen Synode im Jahre 251.

2. Haufsleiter [5] glaubte den zwei Novatian zurückgegebenen Schriften noch eine dritte hinzufügen zu können, nämlich die allerdings unselbständige, aber sonst als echt anerkannte Schrift Cyprians: Quod idola dii non sint (auch als De idolorum vanitate citiert). Er konnte aber dafür keinen stichhaltigen Grund geltend machen, und Weyman [6] lehnte die Hypothese entschieden ab, während Harnack [7] zugiebt, dafs der novatianische Ursprung wahrscheinlich sei. Eine weitere zweifelhafte Schrift Cyprians, die Abhandlung De laude martyrii, auf die bereits Haufsleiter hingewiesen hatte, wurde von Harnack [8] Novatian vindiziert trotz der glänzenden äufseren Bezeugung des Traktates für Cyprian, die er selbst hervorgehoben hatte [9]. Eine nähere Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung zeigte, dafs diese der Echtheit der Schrift ungünstig sei, weil sie beweist, dafs sie ursprünglich in der cyprianischen Sammlung gefehlt habe.

---

[1] Wochenschr. f. klass. Philol. 1894, 1027—1032.

[2] Drei neue Schriften Novatians, Theol. Litt.-Bl. 1894, 481—487.

[3] Zwei strittige Schriften Cyprians: De spectaculis und De bono pudicitiae, a. a. O. 1892, 431—436.

[4] Jahresber. f. Alt.-Wiss. 26, 3 (1898) 91.

[5] Drei neue Schriften Novatians, a. a. O. 1894, 482—486.

[6] Litt. Rdschau 1895, 331.

[7] Eine bisher nicht erkannte Schrift Novatians vom Jahre 249/50 [„Cyprian", de laude martyrii], Texte u. Unt. 13, 4 (1895) 9 Anm. 3. Bezüglich der zwei andern Schriften stimmt er hier Weyman und Demmler bei.

[8] A. a. O. 1—58. [9] Gesch. der altchr. Litt. 1, 718.

Gegen K. Götz [1] stellte Harnack mit C. H. Turner [2] und Weyman [3] in Abrede, dafs Cyprians Biograph bei seiner Charakterisierung der Schriften Cyprians diese im Auge habe. Aus einer eingehenden Analyse der Form und Adresse, des Inhaltes und der Quelle der Schrift gewinnt er die Überzeugung, dafs die Schrift beim Beginn der Decianischen Verfolgung, wahrscheinlich bevor noch Papst Fabian den Martertod erlitten hatte, also kurz vor dem 20. Januar 250, in Rom für die dort gefangenen Christen und zwar von Novatian niedergeschrieben wurde [4]. Die einzelnen Beweise aus der Überlieferungsgeschichte, aus dem Bibeltext, der Afrika als Entstehungsort ausschliefst, aus den inneren Eigenschaften des Verfassers, die sehr gut auf Novatian passen, seine ungewöhnliche Bildung, seine Beredsamkeit, die reichliche Benutzung Vergils, die ernste Auffassung des Christentums u. a. sind sicher sehr beachtenswert. Auffallend ist es jedoch, dafs Harnack gerade den Hauptbeweis für seine These, die sprachlichen Berührungen zwischen der Schrift De laude martyrii und den übrigen als echt erkannten Abhandlungen Novatians, nicht ausgeführt, sondern nur angedeutet hat. Ungünstig ist auch der Umstand, dafs ein Kenner Novatians wie Weyman [5] dem Resultate Harnacks nicht beigestimmt hat. Interessant sind die beiden Exkurse am Schlusse der Abhandlung Harnacks, worin die Citate aus der römischen Bibel in der Zeit von 250—260 ca. zusammengestellt sind und der Nachweis versucht wird, dafs alle fremden Schriften, die im Altertum zum Corpus Cypriani hinzugetreten sind, aus Rom stammen und in Rom der Cypriansammlung einverleibt wurden.

---

[1] Gesch. der cyprian. Litteratur bis z. d. Zeit der ersten erhaltenen Hss, Basel 1891, 39 f.

[2] Two early lists of St. Cyprian's works, The classical Review 6 (1892) 205.

[3] Hist. Jahrb. 13 (1892) 738 Anm. 3.

[4] W. Hartel, Lucifer von Cagliari u. s. Latein, Archiv f. latein. Lexicogr. 3 (1886) 3—5, hatte früher festgestellt, dafs Lucifer dieselbe gelesen und benutzt hat.

[5] Litt. Rdschau 1895, 331—333.

3. Die ungünstige Aufnahme dieser Versuche, das litterarische Erbe Novatians auf Kosten Pseudo-Cyprians zu vergröfsern, hat G. Landgraf[1] nicht davon abgehalten, noch eine weitere pseudo-cyprianische Schrift, die oben (S. 399) schon erwähnte Abhandlung Adv. Iudaeos, mit Novatian in Verbindung zu bringen. Er war aber vorsichtiger als seine Vorgänger; denn er behauptete nur, dafs diese Schrift höchst wahrscheinlich von einem vertrauten Freunde Novatians herrühre — wofern nicht Novatian selbst ihr Verfasser sei. C. Weyman[2], der auch diesem Versuche sehr skeptisch gegenübersteht, sprach Landgraf das Verdienst zu, dankenswerte Beiträge zur Kritik des Textes und zur Bestimmung des Sprachcharakters geliefert und gegenüber Harnack endgültig gezeigt zu haben, dafs die Schrift ein lateinisches Originalwerk ist, nicht eine Übersetzung aus dem Griechischen. Harnack[3] hat das jüngst ausdrücklich anerkannt. In Bezug auf die Autorfrage will er nicht minder vorsichtig sein als Landgraf, ist aber noch „schalkhafter" als dieser, wenn er sagt, die Schrift stamme von Novatian oder von einem römischen Doppelgänger desselben. Er gesteht übrigens, dafs er Landgrafs Beweise nicht zu verstärken vermag, und bespricht einige interessante Stellen der Predigt, die noch nie kommentiert worden ist. C. Weyman[4] verharrt in seiner ablehnenden Stellung in demselben Aufsatze, in dem er die oben (S. 328 ff.) besprochenen „Tractatus Origenis" für Novatian in Anspruch nimmt.

Harnack[5] hat schon früher nachgewiesen, dafs zwei von den sechs römischen Schreiben aus der Zeit der Sedisvakanz zwischen Fabian und Cornelius (250) Novatian zum Verfasser

---

[1] Über den pseudo-cyprianischen Traktat „adv. Iudaeos", Archiv f. lat. Lexicogr. 11 (1900) 87—97. Das erste Heft des Bandes erschien 1898.

[2] Die neueren Forschungen über die pseudo-cyprian. Schriften, Historisch-pol. Blätter 123 (1899) 644.

[3] Patrist. Miscellen 9. Zur Schrift Pseudocyprians Adv. Iudaeos, Texte u. Unt. N. F. 5, 3 (1900) 126—135.

[4] Vgl. oben S. 330 Anm. 4.

[5] Die Briefe des röm. Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz i. J. 250, Theol. Abhandl., Karl von Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892, 1—36.

haben (Cypr. ep. 30 u. 36). Für den ersten Brief ist Cyprian selbst Zeuge der Autorschaft Novatians (ep. 55, 5); der zweite aber bekundet denselben Geist und denselben Stil. Die Hypothese, dafs auch Cypr. ep. 8 von ihm geschrieben wurde[1], hat er selbst fallen lassen. Von mehreren Ausdrücken und Redewendungen des ersten Briefes hat Th. Wehofer[2] nachgewiesen, dafs sie der juristischen Kunstsprache angehören und auf Grund dieser Wahrnehmung ein weiteres psychologisches Motiv blofsgelegt, das Novatian zu seiner häretischen Haltung führte, nämlich die extrem konservative Geistesverfassung des Juristen, die ihn bei den damaligen Kämpfen um die Bufsdisziplin beherrschte. Indem Novatian zugleich im Nachgeben auf disziplinärem Gebiete eine Gefährdung der Glaubenslehre erblickte, war der Schritt zum Schisma vollzogen. Es darf jedoch nicht vergessen werden, dafs die tiefste Wurzel des Novatianismus sittlich-religiöser Natur ist.

4. Vor dieser auf dem Wege der Kritik gewonnenen Bereicherung, gegen die M. Schanz[3] mit Ausnahme der beiden Briefe sich ablehnend verhält, umfafste der schriftstellerische Nachlafs Novatians nur die Schrift De Trinitate und die kleine Abhandlung De cibis iudaicis, welche zu den verlorenen Abhandlungen De circumcisione und De sabbato gehört. Die Abhandlung De cibis iudaicis ist jüngst von G. Landgraf und C. Weyman[4] neu herausgegeben worden auf Grund der einzigen erhaltenen Handschrift, dem cod. auct. Lat. I Q. v. 39 saec. 9 der Kaiserl. Bibliothek zu Petersburg, die zuerst von Harnack[5] nachgewiesen wurde und aus

[1] Real-Encyklop. f. prot. Theol. 10² (1882) 659.

[2] Zur Decischen Christenverfolgung und zur Charakteristik Novatians. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 3. Jahrh., Ephemeris Salonitana, Zara 1894, 13—20.

[3] Gesch. der röm. Litt. 3 (1896) 320, 331—334. Novatian behandelt er S. 342—349 und giebt gute Übersichten über den Inhalt aller genannten Schriften.

[4] Novatians Epistula de cibis iudaicis, Archiv f. latein. Lexicogr. u. Gramm. 11 (1898) 221—249. Das zweite Heft des Bandes erschien 1898.

[5] Zur Überlieferungsgesch. der altchr. Litt., Texte u. Unt. 12, 1 (1894) 19. M. Schanz, a. a. O. 349, hat diese Notiz übersehen.

dem Kloster zu Corbie stammt (daher auch Corbeiensis). Dank der Vorzüglichkeit dieser Handschrift, an die sich die Herausgeber so eng als möglich auch in orthographischen Dingen angeschlossen haben, konnten sie einen Text herstellen, der dem ursprünglichen um ein bedeutendes näher kommt als der bisherige, der aus verschollenen Handschriften gewonnen wurde. In der Einleitung werden die früheren Ausgaben und die ihnen zu Grunde liegenden Handschriften besprochen. Sehr dankenswert sind die erklärenden Anmerkungen, welche teils die Textgestaltung rechtfertigen, teils in thunlichster Vollständigkeit die sprachlichen Parallelen aus dem übrigen Nachlasse Novatians vorführen. Hier werden auch mehrere Berührungen mit Seneca nachgewiesen, von denen Weyman[1] schon früher eine wahrgenommen hatte, und der Einflufs hervorgehoben, den nicht blofs der Moralphilosoph auf den philosophisch geschulten Theologen ausübte, sondern auch der Schriftsteller und speziell der Epistolograph auf den ersten christlich-römischen Autor, der eine ausgedehntere litterarische Thätigkeit in lateinischer Sprache und mit starker Bevorzugung der Briefform entfaltet hat[2].

Aus den beigebrachten sprachlichen Parallelen geht mit Klarheit hervor, dafs die Schrift De Trinitate, an deren Echtheit einige gezweifelt haben, seitdem H. Hagemann (1864) sie in Abrede gestellt hat, und die von J. Quarry[3] kurz vorher für Hippolytus von Rom in Anspruch genommen worden war, eine original-lateinische Schrift ist, nicht eine Übersetzung aus dem Griechischen, und dafs sie von dem Verfasser der Epistula De cibis iudaicis herrühren mufs, so dafs Zweifel an ihrer

[1] Novatian u. Seneca über den Frühtrunk, Philologus 52 (1894) 728—730. — Eine Berührung zwischen Seneca und der Schrift De spectaculis notiert Weyman in seinen Miscellanea zu lateinischen Dichtern, Compte rendu du 4e congrès scientif. internat. des catholiques 6 (Freiburg 1898) 144.

[2] Th. Wehofer ist mit einer vergleichenden Untersuchung der in Briefform geschriebenen altchristlichen Schriftwerke beschäftigt, die recht lehrreich zu werden verspricht.

[3] Novatiani de trinitate liber: its probable history, Hermathena Nr. 23 (1897) 36—70.

Echtheit nicht mehr statthaft sind. Auf demselben Wege gelangten die Herausgeber zur Bestätigung der Autorschaft Novatians für die Traktate De spectaculis und De bono pudicitiae, sowie für die Briefe 30 und 36 der cyprianischen Sammlung. Die sechs genannten Schriften sind also Novatian mit Sicherheit beizulegen. Aus der pseudo-cyprianischen Schrift Adv. Iudaeos liefsen sich aber nur spärliche und bedeutungslose Parallelen gewinnen. Die Herausgeber wollen auch eine genauere sprachliche Vergleichung Novatians mit Tertullian und Cyprian anstellen. Hoffentlich wird diese Untersuchung die noch bestehenden Unsicherheiten über den Umfang der Schriftstellerei Novatians beseitigen. E. Preuschen[1], dessen Artikel über Novatian nur noch geringen Wert besitzt, hatte die Möglichkeit ins Auge gefafst, dafs die pseudocyprianische Schrift De pascha computus mit Novatians Schrift De pascha identisch sei. E. Hufmayr[2] hat aber festgestellt, dafs der Verfasser wegen der fehlerhaften Folge der Schaltjahre aufserhalb Roms zu suchen ist. Harnack[3] deutet auch in etwas geheimnisvoller Weise an, dafs noch eine versteckte Schrift zu untersuchen sei, die ebenfalls der Mitte des 3. Jahrhunderts angehöre und einige neue Aufschlüsse über Novatian verspreche, „wenn nicht alles trügt“. Diese Untersuchungen müssen jedenfalls geschehen, bevor die von Harnack geforderte Monographie über Novatian geschrieben werden kann, deren Aufgabe es sein wird, den persönlichen und schriftstellerischen Charakter des römischen Theologen und die Kirchenpolitik des römischen Gegenpapstes endgültig festzustellen.

§ 38. Der Papst Sixtus II.

1. Aus der Zahl der pseudo-cyprianischen Schriften hat Harnack[4] die Abhandlung Ad Novatianum für Sixtus II

---

[1] Bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 652—656.

[2] Die pseudo-cyprianische Schrift De pascha computus, Augsburg 1896, 36. [3] Texte u. Unt. 13, 4 (1895) 48.

[4] Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II vom Jahre 257/58, Texte u. Unt. 13, 1 (1895) 1—70.

(257—258) in Anspruch genommen, für die er früher[1] die Autorschaft des Bischofs Reticius von Autun möglich gehalten hatte. Letztere Zueignung ist, wie M. Schanz[2] richtig bemerkte, ohne Zweifel verfehlt, weil der Verfasser dieser Abhandlung sicher ein Zeitgenosse Cyprians war, während Reticius zur Zeit Konstantins lebte, und weil Hieronymus (De viris ill. 82) von einem „grande volumen adversus Novatianum" spricht, während die Abhandlung trotz des mangelnden Schlusses keinen grofsen Umfang gehabt haben kann.

Die Beweisführung Harnacks für die Autorschaft des Papstes Sixtus ist sehr geschickt geführt. Nach einleitenden Bemerkungen über die Ausgaben der Abhandlung, von der nur noch eine Handschrift (cod. Vossianus lat. 40 saec. 10) existiert, und ihre Abfassungzeit, die sicher in die Jahre 253 bis 257 gesetzt werden kann, wird festgestellt, dafs sie von einem Bischofe herrühren müsse, dafs sie nicht aus Afrika, wohl aber aus Rom stamme, wie vor allem das Verhältnis zu Novatian zeige, der noch lebt, und zwar in der unmittelbarsten Nähe des Verfassers als sein persönlicher Feind und als Feind seiner Kirche. Der Verfasser mufs also ein römischer Bischof sein; von den in die Abfassungszeit der Abhandlung fallenden Päpsten kann weder Lucius noch Stephanus in Frage kommen, ersterer nicht, weil die Situation der Pönitenten, um die es sich handelt, nicht in seine Regierungszeit pafst und aus andern Gründen, letzterer auch nicht, weil Stephanus nicht in dem scharfen Gegensatze zu Novatian und der rigoristischen Partei stand wie der Verfasser der Abhandlung wegen deren Abhängigkeit von Cyprians Schrift De unitate ecclesiae, die bei Stephanus, dem Gegner Cyprians, nicht angenommen werden kann. Gegen Stephanus spricht noch mehr der Satz, dafs die Taufe der Kirche allein zur Feier übergeben sei. Dieser Satz spricht aber nicht zugleich auch gegen Sixtus, weil dieser nach andern Nachrichten eine vermittelnde Stellung in dem Ketzertaufstreit eingenommen hat. Zu diesen

[1] Gesch. der altchr. Litt. 1, 752. [2] A. a. O. 3, 335.

inneren Gründen tritt endlich das äufsere Zeugnis des „Prädestinatus“ hinzu, der (Kap. 38) Sixtus als Bestreiter des Novatus (= Novatianus) nennt. In zwei Exkursen behandelt Harnack noch näher die litterarische Abhängigkeit des Verfassers von Cyprian, gegen welche die Berührungen mit Tertullians Schrift De praescriptione haereticorum stark zurücktreten, sowie die zahlreichen Bibelstellen, aus deren Vergleichung mit den Bibelcitaten Cyprians hervorgeht, dafs beide Bibeltexte nicht identisch sind. Wichtig ist auch die Wahrnehmung, dafs die Henochapokalypse von Sixtus als scriptura citiert wird. Harnack hat nicht unterlassen, auf die wichtigen neuen Erkenntnisse zur Geschichte der römischen Kirche und des Novatianismus aus diesem Identifizierungsversuche hinzuweisen. Die hohe Wahrscheinlichkeit seines Resultates ist von C. Weyman[1], G. Krüger[2] u. a. anerkannt worden, während M. Schanz[3] die Beweise nicht völlig durchschlagend fand und A. Jülicher[4] wichtige Bedenken dagegen vorgebracht hat, die darin gipfeln, dafs Afrika als Entstehungsort nicht mit Sicherheit ausgeschlossen sei und dafs auch nach der Ausschliefsung Afrikas neben Rom noch das übrige Abendland in Frage kommen könne, da keine untrügliche Äufserung des römischen Primatsgefühls in der Abhandlung wahrzunehmen sei. Wenn aber Jülicher fordert, es müfste die Möglichkeit gegeben sein, sicher bezeugte Schriften des Sixtus mit dem fraglichen Traktate zu vergleichen, so stellt er einen Kanon auf, der die Wiedergewinnung eines Schriftstellers, von dem nur noch eine einzige Schrift vorliegt, von vornherein ausschliefst. Gegen den römischen Ursprung kann jedenfalls die Stelle (Kap. 3), dafs Christus „Petro sed et ceteris discipulis suis“ den Taufbefehl gegeben habe, nicht geltend gemacht werden; denn da bei Matth. 28, 16 nur die „undecim discipuli“ genannt werden, so stellt also der Verfasser Petrus in den Vordergrund, und das erklärt sich doch am ehesten bei einem römischen Bischofe. Ganz verfehlt aber

[1] Litt. Rdschau 1895, 329 f.

[2] Litt. Ctrbl. 1895, 1393—1395.

[3] A. a. O. 3, 334 f.

[4] Theol. Litt.-Ztg. 1896, 19—22.

ist es, wenn Jülicher in dem folgenden „per nos" eine Rückbeziehung auf die ceteri discipuli erblickt und daraus folgert, daſs der Verfasser sich gewissermaſsen in Gegensatz zu Petrus stellt; denn der Satz „ut haec (trinitas) nunc in ecclesia per nos spiritaliter operetur" entspricht offenbar dem andern „quae sub Noe per columbam figuraliter operata est" (Cyprian. ed. Hartel 3, 56). Gegen Harnacks Beweisführung hat auch E. W. Benson[1] Einwände erhoben, auf die der Angegriffene[2] bereits geantwortet hat. Benson suchte zu beweisen, daſs die Schrift von einem Bischof in oder bei Rom im letzten Jahre des Papstes Cornelius (252/53) verfaſst wurde, und hielt sie für eine historische und theologische Studie, nicht für eine Kampfesschrift. Harnack hat sowohl diese Auffassung als die einzelnen Bedenken Bensons widerlegt und insbesondere gezeigt, daſs die Schrift nur zwischen 253—258 angesetzt werden kann, da sie einerseits zwei Verfolgungen kennt, von denen sie die erste als Deciana persecutio bezeichnet und somit als zweite diejenige unter Gallus und Volusianus meint, anderseits über die valerianische Verfolgung ganz schweigt. Ich halte sein Resultat für gesichert.

2. In einem Exkurs seiner ersten Abhandlung bespricht Harnack[3] auch die Schriften, die Sixtus später beigelegt wurden. Daſs die in dem cod. Vatic. lat. 3834 saec. 9—10 enthaltenen (pelagianischen) Schriften aus der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts (ein Traktat und drei Briefe) ihm nicht zugehören, hat C. P. Caspari[4] schon früher festgestellt. Der Gleichklang des Namens führte schon vor Rufin zur Übertragung der Sprüche des pythagoreischen Philosophen Sextus, um die sich J. Gildemeister (1873),

---

[1] Cyprian, his life, his times, his work, London 1897, 557 bis 564.

[2] Patrist. Miscellen 8. Zur Schrift Pseudocyprians (Sixtus' II) Ad Novatianum, Texte u. Unt. N. F. 5, 3 (1900) 116—126.

[3] Texte u. Unt. 13, 1 (1895) 64 f.

[4] Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchl. Altertums u. s. w., Christiania 1890, 227—237, 329—335.

A. Elter[1], P. Wendland[2] und V. Ryssel[3] besondere Verdienste erworben haben, auf den Papst Sixtus. Wendland hat nachgewiesen, dafs die Sammlung pythagoreischen Ursprungs ist und zur Zeit des Clemens von Alexandrien eine christliche Bearbeitung erfahren hat, die den Geist des Clemens atmet.

3. Die Nachrichten über die übrigen römischen Schriftsteller des 3. Jahrhunderts, die Päpste Pontianus, Anterus, Fabianus, Cornelius, Lucius, Stephanus, Dionysius, Felix, Cajus und Miltiades, die römischen Confessores Moyses, Maximus und Genossen, Celerinus u. a. hat Harnack[4] kritisch untersucht. Ich begnüge mich mit einem Hinweis darauf. Zu erwähnen ist jedoch die neue (provisorische) Rezension der zwei Briefe des Papstes Cornelius an Cyprian (Cypr. ep. 49, 50) von G. Mercati[5], die von der Hartelschen ziemlich abweicht, weil Mercati die Lesarten des verlorenen cod. Veronensis, den er sehr hoch schätzt, soweit sie durch die Collation von L. Latini bekannt sind, in den Text aufnahm.

Achter Abschnitt.

Die Afrikaner und die übrigen Abendländer.

§ 39. Tertullian.

Keinem von den vornicänischen Schriftstellern wurden so viele Einzeluntersuchungen gewidmet wie dem berühmten Presbyter von Karthago, dem ersten lateinischen Theologen grofsen

---

[1] Gnomica 1. Sexti Pythagorici, Clitarchi, Euagrii Pontici sententiae, Leipzig 1892, LIV S. 4[0], Bonner Universitätsschriften 1891/92. Vgl. Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 765–769.

[2] Theol. Litt.-Ztg. 1893, 492—494; Berliner philol. Wochenschr. 1893, 229—235; Byzant. Ztschr. 2 (1893) 325—328; 7 (1898) 445—449 (über Elters Forschungen).

[3] Die syrische Übersetzung der Sextus-Sentenzen, Ztschr. f. wiss. Theol. 38 (1895) 617—630; 39 (1896) 568—624; 40 (1897) 111—143.

[4] Gesch. der altchr. Litt. 1, 648–663 mit einem Anhang über die Schule der Gnostiker Adelphius und Aquilinus in Rom.

[5] D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano. Seguono varie note di letteratura specialmente patristica, Rom 1899, 72—86.

Stiles. In den litterarhistorischen Darstellungen allgemeineren Charakters ist die Behandlung Tertullians am ausführlichsten bei E. Preuschen[1] und M. Schanz[2]. Preuschens Zusammenstellung der Zeugnisse über Tertullian und dessen handschriftliche Überlieferung ist wertvoll; M. Schanz hat alle einzelnen Schriften Tertullians sorgfältig analysiert und diese Analyse mit einer kurzen Biographie und Charakteristik derselben eingerahmt. Die übrigen Darstellungen dieser Art[3] übergehe ich, weil sie in der Regel keine neuen Forschungen bieten, sondern die Resultate der bisherigen Forschungsarbeit mehr oder weniger ausführlich darlegen.

1. Die Biographie von E. Nöldechen[4] ist die einzige zusammenfassende Darstellung des Lebens, der kirchlichen und schriftstellerischen Thätigkeit Tertullians, die seit A. Hauck (1877) versucht wurde. Sie stellt einen entschiedenen Fortschritt dar, der aber nicht in dem tieferen Erfassen der theologischen Fragen liegt, die Tertullian und seine Zeit bewegten, sondern in dem Bestreben, mehr als dies bisher geschehen, in dem Schriftsteller den Menschen, in der Menge und Buntheit der Flugschriften das Werden eines denkenden Geistes und die wechselnden Zustände, unter denen er lebte, zu zeichnen. Um das zu erreichen, hat Nöldechen sogar eine Reise nach Tunis unternommen, um mit dem Manne, den er darstellen wollte, Fühlung zu suchen. Nöldechen trennt darum auch nicht den Menschen von dem Schriftsteller, sondern reiht die einzelnen Schriften in den chronologischen Rahmen seines Lebens ein. Diese Schriften bilden Nöldechens Hauptquelle, und er hat sich ein besonderes Verdienst durch die Hervorhebung ihrer Zusammenhänge mit den Zeitverhältnissen erworben. Dafs dabei mit manchen

---

[1] Bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 667—687.

[2] Gesch. der röm. Litt. 3, 240—302.

[3] Vgl. insbesondere O. Bardenhewer, Patrologie 182—194; G. Krüger, Gesch. der altchr. Litt. 158—174 (Nachträge S. 24 f.).

[4] Tertullian, dargestellt von E. N., Gotha 1890, X u. 486 S. Vgl. C. Weyman in d. Hist. Jahrb. 12 (1891) 156 f.

problematischen Beziehungen zu rechnen war, liegt auf der Hand. Eine umfassende sprachliche Würdigung der Schriften hat er ausdrücklich ausgeschlossen, ebenso wie die Untersuchung der Quellen, aus denen Tertullian schöpfte, und die Bestimmung des Verhältnisses Tertullians zur griechischen Philosophie, die er selbst als ein besonders anziehendes Thema bezeichnet. Eine abschliefsende Darstellung Tertullians als Theologen bedeutet daher diese Biographie nicht.

Die Frage, ob Tertullian mit dem gleichnamigen Juristen identisch sei, behandelt Nöldechen nicht ausdrücklich. Diese Identität wurde von P. Krüger[1] geleugnet; wie Nöldechen, hat auch Th. Mommsen[2] die juristische Bildung Tertullians hervorgehoben. Die Auffassung von K. J. Neumann[3], dafs die Frage nach der Identität lediglich auf Grund sprachlicher Untersuchung entschieden werden kann, hat C. Weyman[4] mit dem Hinweis auf den geringen Umfang und den rein technischen Charakter der in den Pandekten erhaltenen Bruchstücke des Juristen Tertullian abgewiesen; er hat aber Unrecht mit der Behauptung, dafs Tertullians gesamte Theologie auf juristischer Grundlage aufgebaut ist. Dafs Nöldechen seine Aufgabe ernst nahm, beweist die grofse Anzahl von Abhandlungen in verschiedenen Zeitschriften, worin er viele Einzelfragen untersuchte. Die Resultate dieser Einzeluntersuchungen hat er naturgemäfs in seine Biographie aufgenommen; die Aufsätze selbst besitzen aber noch Wert, da Nöldechen sie nicht einfach seiner Gesamtdarstellung einverleibt hat[5]. Die

---

[1] Gesch. der Quellen u. Litt. des röm. Rechts, Leipzig 1888, 203 Anm. 99.

[2] Der Religionsfrevel nach römischem Recht, Hist. Ztschr. 64 (1890) 396 Anm. 1.

[3] Der römische Staat und die allgemeine Kirche 1 (1890) 110 Anm 3.

[4] Studien zu Apuleius und seinen Nachahmern, Sitzungsber. der bayer. Akad. 1893, 2, 343 Anm. 1.

[5] Aus diesem Grunde seien sie hier verzeichnet: Tertullian als Mensch und als Bürger, Hist. Ztschr. 54 (1885) 225—260; Ein geflügeltes Wort bei Tertullian (Matth. 11, 13; Luk. 16, 16), Ztschr. f. wiss. Theol. 28 (1885) 333—349; Tertullians Geburtsjahr, a. a. O. 29 (1886) 207—223; Tertullian und Sankt Paul, a. a. O. 473—497; Tertullian Vom Fasten, a. a. O. 30 (1887) 187—219; Tertullian in Griechenland, a. a. O. 385

Überschrift des Aufsatzes von J. Jung[1] ist insofern irreführend, als nicht persönliche Beziehungen Tertullians nach auswärts, sondern die Fäden, welche die entferntesten Landschaften des Reiches verknüpften, nachgewiesen und zu einem Bild der weitgehenden Zentralisation gewoben werden, die zur Zeit Tertullians im Reiche durchgeführt war. Damit ist aber Nöldechen, gegen dessen Behauptung, Tertullian habe keine besondere Teilnahme an dem Geschicke des Reiches bewiesen, der Aufsatz gerichtet ist, nicht widerlegt.

2. Nöldechens Vorarbeiten erstreckten sich auf die Chronologie der Schriften Tertullians, deren Abfassungszeit er sodann einheitlich zu bestimmen versucht hat[2]. Für seine Biographie war ja eine feste Stellungnahme zu den chronologischen Fragen eine notwendige Vorbedingung. Diese waren zuletzt von G. N. Bonwetsch (1878) untersucht worden; die Resultate von Nöldechen weichen von denen seines Vorgängers, mit dem er sich nur selten auseinandersetzt, in vielen

bis 439; Das römische Kätzchenhotel und Tertullian nach dem Partherkrieg, a. a. O. 31 (1888) 207—249, 343—351; Zeitgesch. Anspielungen in den Schriften Tertullians, a. a. O. 32 (1889) 411—429; Die Situation von Tertullians Schrift über die Geduld, Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 6 (1885) 577—580; Kultus-Stätten und -Reden der tertullianischen Tage, a. a. O. 202—208; Die Krisis im karthag. Schleierstreit 206, a. a. O. 7 (1886) 46—56; Das Odeum Karthagos und Tertullians Scorpiace, a. a. O. 87—98; Tertullians Erdkunde, a. a. O. 310—325; Bei Lehrern und Zeugen in Carthago, Roma, Lugdunum, a. a. O. 8 (1887) 325—345, 390—406; Tertullians Verhältnis zu Clemens von Alexandr., Jahrbb. f. prot. Theol. 12 (1886) 279—301; Tertullian Von dem Mantel, eine Prosasatyre des Kaiserreichs 209, a. a. O. 615—660; Tertullian wider Praxeas, a. a. O. 14 (1888) 576—610; Am Nil und am Bagradas 191 und 197, Theol. Stud. u. Krit. 59 (1886) 549—567 (Vergleich zwischen Tertullian und Clemens von Alexandr.); Tertullian Von der Keuschheit, a. a. O. 61 (1888) 331 bis 361; Tertullian und die Kaiser, Hist. Taschenbuch 6, 7 (1888) 157 bis 193; Tertullian Von dem Kranze, Ztschr. f. Kirchengesch. 11 (1890) 353—394. — Die Klagen über Nöldechens Stil brauche ich hier nicht zu wiederholen.

[1] Zu Tertullians auswärtigen Beziehungen, Wiener Stud. 13 (1891) 231—244.

[2] Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians, Texte u. Unt. 5, 2 (1888) 1—164.

Einzelpunkten ab, namentlich aber darin, dafs er für die Entwicklung der schriftstellerischen Thätigkeit Tertullians nicht 15—20, sondern nahezu 30 Jahre (194—222) ansetzt. Mit den allgemeinen Grundsätzen zur Fixierung der chronologischen Reihenfolge der einzelnen Schriften, mit der Bestimmung der besondern Kriterien in einzelnen Schriften kann man sich einverstanden erklären, ohne dafs daraus die Richtigkeit eines jeden einzelnen Ansatzes sich ergebe. Nöldechen hat übrigens die Schwierigkeit der Aufgabe nicht verkannt und zugegeben, dafs „des völlig Gesicherten, an das sich kein Zweifel hängen könnte und das von nur Hochwahrscheinlichem durch scharfe Linien abstäche, zur Zeit nur wenig vorhanden sei" (S. 10). Auf Grund der angedeuteten Gesichtspunkte gewann er folgende sechs Gruppen, in die er auch die verlorenen Schriften aufgenommen hat. Die 1. Gruppe (194—200) umfafst die Schriften De baptismo 194, Adv. Iudaeos 195, De spectaculis Dez. 195, De cultu feminarum I, De oratione, De idololatria April 197, De cultu feminarum II, Ad martyras Hochsommer 197, Ad nationes I u. II, Apologeticum Spätsommer 197, De testimonio animae, De praescript. haereticorum, Adv. Hermogenem. 2. Gruppe (204—207/8): De paenitentia Anfang 204, De patientia, Ad uxorem und vermutlich Adv. Valentinianos, wo der Montanismus Tertullians vollendet erscheine. 3. Gruppe (207/8—210/11): Adv. Marcionem I 207/8, De pallio 208, Adv. Marcionem II u. III, De anima 211 oder 210. 4. Gruppe (211—213): De corona März 211, Adv. Scapulam Sept. 212, De fuga in persec. Dez. 212, Scorpiace Frühjahr 213. 5. Gruppe (213—217): Adv. Marcionem IV (vielleicht zur 4. Gruppe gehörig), De carne Christi, De resurrectione carnis, De virginibus velandis, Adv. Marcionem V. 6. Gruppe (217—221): Adv. Praxeam 217, De exhortatione castitatis, De monogamia, De ieiunio adv. psychicos, De pudicitia. Diese letzte Gruppe gehört in die Zeit der äufsersten Verbitterung gegen die katholische Kirche während der Regierung des Papstes Kallistus; in dieser hält Nöldechen die Reihenfolge für gesichert. In einem Anhang sucht er auch den Entstehungsort

der einzelnen Schriften zu fixieren; alle seien in Karthago geschrieben worden mit Ausnahme von De baptismo, Adv. Valentinianos und vielleicht Adv. Hermogenem, die in Rom entstanden.

Aufser Nöldechen haben sich auch H. Kellner[1], K. J. Neumann[2], J. Schmidt[3], E. Rolffs[4], P. Monceaux[5] mit der Chronologie Tertullians beschäftigt, abgesehen von einzelnen chronologischen Ansätzen bei andern Autoren[6]. Schmidt, der die 4. Gruppe Nöldechens als richtig anerkennt, suchte die Schrift Adv. Scapulam noch näher zu datieren (212 nach dem 14. August) und identifizierte mit Hilfe neuer Inschriften aus Tunis den darin erwähnten Statthalter Pudens mit Valerius Pudens (209/10—211), dem Vorgänger von Scapula. E. Rolffs betonte gegen Nöldechen insbesondere die Möglichkeit, dafs Tertullians Bruch mit der katholischen Kirche erst im Jahre 213/214 erfolgte, und dafs Adv. Marcionem V sein letztes Buch sei und erst nach 222 falle. Monceaux schlug vor, die Gruppen Nöldechens durch chronologische Perioden in Tertullians Schriftstellerei zu ersetzen. Er unterscheidet deren vier: die erste (197—200) umfafst die philosophischen und apologetischen Schriften, die Tertullian vor seiner Wahl zum Presbyter verfafste; der zweiten (200—206 ca.) gehören jene Schriften an, in denen keine Spur von Montanismus sich

[1] Chronologiae Tertullianeae supplementa, Bonn 1890, 34 S. 4⁰ (Universitätsschrift). Als Nachtrag zu seinen früheren Abhandlungen in der Theol. Qu.-Schr. 52 (1870) 547—566; 53 (1871) 585—609 und in Der Katholik 1879, 2, 561—589.

[2] Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian 1, Leipzig 1890, an verschiedenen Stellen, wesentlich im Anschlufs an Bonwetsch, Harnack (1878) und Nöldechen.

[3] Ein Beitrag zur Chronologie der Schriften Tertullians und der Prokonsuln von Afrika, Rhein. Mus. 46 (1891) 77—98.

[4] Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes, Texte u. Unt. 12, 4 (1895) 74 ff.

[5] Chronologie des oeuvres de Tertullien, Rev. de philol. 22 (1898) 77—92.

[6] Vgl. z. B. für die Schrift Ad Scapulam A. Wirth, Quaestiones Severianae, Leipzig 1888, 52.

findet, Tertullian aber als Presbyter spricht. In die dritte (207—212) verlegt Monceaux die halbmontanistischen Schriften Tertullians, während in der vierten (213—222) der volle Montanismus und Hafs gegen die katholische Kirche herrscht. Im einzelnen weicht Monceaux stark von Nöldechen ab.

3. Zu den textkritischen Arbeiten übergehend[1], erwähne ich zuerst den ersten Band der neuen, auf drei Bände berechneten Ausgabe Tertullians[2] im Wiener Corpus, dem inzwischen leider kein anderer gefolgt ist. Nach dem Tode von Aug. Reifferscheid (1887), der die ganze Ausgabe vorbereitet hatte, übernahmen Alex. Reifferscheid, der Bruder des Verstorbenen, W. Hartel und G. Wissowa die Fertigstellung der für den ersten Band bestimmten Texte, deren Rezension fast vollständig vorlag. Er umfafst folgende zehn Schriften: 1) De spectaculis, 2) De idololatria, 3) Ad nationes libri duo, 4) De testimonio animae, 5) Scorpiace, 6) De oratione, 7) De baptismo, 8) De pudicitia, 9) De ieiunio adv. psychicos, 10) De anima. Der Reihenfolge liegt weder ein chronologisches noch ein sachliches Moment zu Grunde, sondern lediglich die Absicht, in diesem Bande die Schriften zu vereinigen, die entweder nur in dem cod. Agobardinus (A) oder in gar keiner Handschrift mehr (Nr. 7, 8, 9) erhalten sind. Neben der genannten Handschrift ist nur noch der cod. Ambros. G 58 sup. saec. 10—11 für die Kapitel 9—29 der Schrift De oratione als handschriftlicher Textzeuge vorhanden. Als Vertreter verschollener Handschriften mufsten daher die ältesten Ausgaben von J. Gangneius (1545), S. Gelenius (1550), J. Pamelius (1579) herangezogen werden. Bei einer so schmalen handschriftlichen Grundlage kann es nicht wundernehmen, dafs die meisten Textverbesserungen durch Konjekturen Reifferscheids gewonnen wurden, zu denen die

[1] Kleine textkritische Beiträge verzeichnet K. Sittl in dem Jahresber. f. Alt.-Wiss. 17, 2 (1889) 64.

[2] Q. S. Fl. Tertulliani opera ex recensione A. Reifferscheid et G. Wissowa 1, Wien 1890, XV u. 396 S. (Corpus script. eccl. latinor. 20).

Herausgeber nur jene hinzufügten, von denen sie glaubten, dafs Reifferscheid selbst sie gebilligt hätte. Im Apparate haben sie aber eine reiche Auswahl von Verbesserungsvorschlägen sowohl der alten Ausgaben als der jüngsten Textkritiker Tertullians[1], E. und M. Klufsmann, Harnack, de Lagarde, M. Haupt, mitgeteilt. Die Textrezension selbst unterscheidet sich nicht wesentlich von der Ausgabe von Fr. Oehler (1851 bis 1854), die sich dadurch als zuverlässiger herausgestellt hat, als man es bisher glaubte. K. J. Neumann[2], der seine zahlreichen Citate nach Oehler mit der neuen Ausgabe noch vergleichen konnte, fand daher auch nur in wenigen Fällen Veranlassung zu Änderungen. W. Hartel[3] hat einen ausführlichen textkritischen Kommentar zum ersten Bande der Wiener Ausgabe geliefert, worin er nach einer kurzen Geschichte der Bemühungen Reifferscheids zum Tertulliantext dessen Textgestaltung sowie die von ihm und Wissowa vorgenommenen Änderungen begründet. Letzterer hat die zwei folgenden Bände übernommen, welche eine ausführliche Geschichte der tertullianischen Werke und ihrer Kritik sowie die Indices bringen werden. Hoffentlich wird in diesen Bänden der von A. Jülicher[4] geäufserte Wunsch nach einer vollständigeren und von Oehlers Randnoten unabhängigen Angabe der gröfstenteils biblischen Citate und nach einwandfreien Registern beachtet werden. Mit Rücksicht auf diese späteren Arbeiten enthält die kurze Vorrede zum ersten Bande nur die notwendigsten Angaben über die textkritischen Hilfsmittel

[1] P. de Lagarde, Mitteilungen 4 (1891) 4—6 (= Nachträge zu früheren Mitteilungen in den Nachrichten der Göttinger Ges. d. Wiss. 1890, 2—4), beklagte sich über die Nichtbeachtung seiner früheren Vorschläge und wiederholte dieselben zweimal.

[2] Der römische Staat und die allgemeine Kirche 1, 332—334.

[3] Patristische Studien 1—4, Wien 1890, 56, 84, 88, 90 S.; separat aus den Sitzungsber. der Wiener Akad. 120, 6. Abh. und 121, 2., 6., 14. Abh. (1890). Sie beziehen sich auf Tertullian (1) De spectaculis, De idololatria, (2) Ad nationes, (3) Ad nationes, De testimonio animae, Scorpiace (4) De oratione, De baptismo, De pudicitia, De ieiunio, De anima.

[4] Theol. Litt.-Ztg. 1890. 301—303.

und den ganzen Plan der Ausgabe. Danach wird der zweite Band die Schriften umfassen, welche in dem cod. Agobardinus und den übrigen Handschriften stehen, die älter sind als das 15. Jahrhundert, der dritte jene, welche nur in ganz jungen Handschriften vertreten sind.

Den cod. Agobardinus (jetzt Paris. lat. 1622), so benannt von seinem ersten Besitzer Agobard, dem bekannten Bischof von Lyon, hat M. Klufsmann[1] sorgfältig untersucht, seine Geschichte dargestellt, seine Bedeutung für die Überlieferung Tertullians beleuchtet und die Abweichungen seines Textes der Bücher Ad nationes von Oehlers Ausgabe mitgeteilt. Die 17 italienischen bezw. aus Italien stammenden Handschriften Tertullians gehen nach E. Kroymanns[2] eindringenden Untersuchungen nur auf vier selbständige Zeugen der Überlieferung zurück, die wiederum in zwei Gruppen zerfallen: 1) Die codd. Leidens. 2, Vindobon. 4194, Conv. soppr. VI, 10 von Florenz; 2) Conv. soppr. VI, 9 a. 1426 von Florenz, sämtlich aus dem 15. Jahrhundert. Die letzte Handschrift geht auf denselben Stamm zurück, den die Handschriften von Montpellier und Schlettstadt aus dem 11. Jahrhundert darstellen. Da nun diese nur noch den kleineren Teil des Corpus Tertullianeum, d. h. sämtliche Schriften Tertullians mit Ausnahme der im erwähnten ersten Band der Wiener Ausgabe gedruckten, enthalten, und der dritte Zeuge der Überlieferung des 11. Jahrhunderts, die Handschrift des Klosters Gorze, verloren ist, so gewinnt die zweite Handschrift von Florenz eine grofse Wichtigkeit. Kroymann ist auch der Sonderüberlieferung des Apologeticums in Italien nachgegangen und hat festgestellt, dafs diese ebenfalls nicht über das 14. Jahrhundert hinaufgeht. Textkritische Studien zu mehreren Schriften Tertullians lieferten J. van der Vliet[3], E. Kroy-

[1] Curarum Tertullianearum particulae tres, Gotha 1887, 1—51.

[2] Die Tertullian-Überlieferung in Italien, Sitzungsber. der Wien. Akad. 138, 3. Abh. (1898) 34 S.

[3] Studia ecclesiastica. Tertullianus 1. Critica et interpretatoria, Leiden 1891, VIII u. 102 S.

mann[1] und H. Gomperz[2]. Die kritischen Bemerkungen des ersten, denen einige Ausführungen über Tertullians Stil vorausgehen, beziehen sich auf 18 Schriften, unter denen die im ersten Bande der Wiener Ausgabe vereinigten besonders berücksichtigt werden. Für die Fortsetzung der Wiener Ausgabe bedeutet van der Vliet eine sehr gute Vorarbeit. Ausschliefslich auf den ersten Band der Wiener Ausgabe beziehen sich die kritischen Arbeiten von Kroymann und Gomperz, die viele scharfsinnige Bemerkungen und Verbesserungen enthalten. Es ist sehr erfreulich, dafs beide sich auf die von Klufsmann und Hartel aufgebaute textkritische Grundlage stellen und nur in Bezug auf Einzelheiten von dem Texte der Wiener Ausgabe abweichen. Die von ihnen vorgeschlagenen Änderungen empfehlen sich der Beachtung aller Tertullianfreunde. Gomperz hat auch einige Konjekturen zum Apologeticum und zur Schrift De corona vorgeschlagen.

4. Bei der Besprechung der Beiträge zu einzelnen Schriften erscheint es angebracht, nicht ihre chronologische Aufeinanderfolge, sondern ihre sachliche Gliederung in apologetische, dogmatisch-polemische und praktisch-asketische Abhandlungen zu berücksichtigen.

Emendationen zu den zwei Büchern Ad nationes legte M. Klufsmann[3] vor, die in der Wiener Ausgabe berücksichtigt wurden. M. Schanz[4] hält die Abfassung dieser Bücher vor dem Apologeticum für gesichert, während G. Krüger[5] glaubt, sie seien wohl noch vor diesem begonnen, schwerlich aber als Ganzes früher veröffentlicht worden. Ich stimme Schanz bei.

---

[1] Quaestiones Tertullianeae criticae, Innsbruck 1893, 159 S.

[2] Tertullianea, Wien 1895, 80 S.

[3] Coniectanea critica ad Tertull. libros ad nationes, Festschrift zur Einweihung des Wilhelm-Gymnasiums, Hamburg 1885, 89—96; in verbesserter Gestalt wiederholt in Curarum Tertull. particulae tres 53—80.

[4] Gesch. der röm. Litt. 3 (1896) 245 f.

[5] Gesch. der altchr. Litt. 136.

Intensiver war die Beschäftigung mit dem Apologeticum. Auf die Litteratur über das Verhältnis desselben zum Octavius des Minucius Felix brauche ich nicht zurückzukommen. Eine Separatausgabe des Apologeticums veranstaltete T. H. Bindley[1]. Diese Ausgabe stellt keine neue Textrezension dar, sie ist aber für die Schule sehr brauchbar. In England und Italien erschienen auch Übersetzungen der wichtigen Schrift von T. H. Bindley[2], W. Reeve[3], F. Cricca[4].

P. de Lagardes Vermutung über das dem verschollenen cod. Fuldensis des Apologeticums eigentümliche Stück wurde schon gewürdigt (vgl. oben S. 284). Der von Eusebius bezeugten und benutzten griechischen Übersetzung des Apologeticums hat Harnack[5] zuerst eine sorgfältige Untersuchung gewidmet, worin er von der Überlieferung, dem Charakter, der Zeit und dem Verfasser der Übersetzung handelte. Eusebius ist der einzige Zeuge derselben; er hat sie aber nicht blofs in der Kirchengeschichte, sondern bereits in dem Chronicon benutzt. Nicht erwähnt ist bei Harnack, dafs die

---

[1] Tertulliani Apologeticus, Oxford 1889, XXX u. 172 S. — Für den Schulgebrauch erschien auch in Frankreich eine Ausgabe: Q. S. Tertull. Apolog. adv. gentes, De praescript. adv. haer., ed. 2 ad usum studiosae iuventutis adnotata, Paris 1891, XXVIII u. 228 S. Unzugänglich ist mir E. M. Gaucher, L'apologétique de Tertullien. Les arguments de Tertullien contre le paganisme avec texte latin retouché et quelques notes. Deux appendices: La religion de la Rome payenne, le martyre chrétien, Auteuil 1898, V u. 127 S.

[2] Tertullians Apology for the christians, translated with introduction, analysis etc., London 1890, 176 S.

[3] The Apology of Tertullian, transl. and annot. by W. R. and the meditations of the emperor M. Aurel Antonin, transl. by J. Collier, London 1889, 280 S.; 2. Aufl. 1894, 294 S. — Vgl. J. van der Vliet, Tertull. Apologetic. cap. 7 init., Mnemosyne N. S. 17 (1889) 76, der zu lesen vorschlägt: quod eversores luminum canes, lenones sc. libidinum impiarum, tenebrarum inverecundia procurent.

[4] Apologetico o difesa de' cristiani contra i gentili, tradotto e commentato, Bologna 1886. — Vgl. auch G. Carbone, Ai martiri. Volgarizzamento e annotazioni, Tortona 1886 (mir unzugänglich).

[5] Vgl. oben S. 370 Anm. 1.

eusebianischen Fragmente, wie Tixeront[1] gezeigt hat, in dem apokryphen Brief von Tiberius an Abgar, den Moses von Chorene mitteilt, benutzt sind. Ich stimme Harnacks Hauptresultaten zu, dafs die Übersetzung nicht von Tertullian selbst herrührt, sondern im Orient, sehr wahrscheinlich in Palästina, in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts angefertigt wurde. Die Hypothese aber, dafs Julius Africanus der Verfasser sei, habe ich schon oben (S. 370) als unwahrscheinlich abgelehnt. J. E. B. Mayors[2] Aufsatz über Tertullians Apologie besteht zum gröfsten Teil aus textkritischen Bemerkungen und Erläuterungen durch Parallelstellen sowohl bei andern altchristlichen Schriftstellern als bei Tertullian selbst. Bindley[3] hat auch die Schrift Ad Scapulam mit zwei andern herausgegeben. Es gilt von dieser Ausgabe, was von der früheren gesagt wurde.

Die apologetischen Schriften Tertullians gegen die Heiden wurden selbstverständlich in den Darstellungen der Christenverfolgungen mannigfach benutzt. Es würde aber zu weit führen, die einschlägigen Bearbeitungen hier zu besprechen. Ich weise nur auf J. K. Neumanns[4] öfters genannte Schrift und auf Le Blant[5] hin.

5. Die Schrift Adv. Iudaeos steht bekanntlich in ihrem zweiten Teil (Kap. 9—14) in nächster Beziehung mit dem dritten Buch des Antimarcion. P. Corssen[6] hat das Problem, das schon wiederholt behandelt wurde, zu lösen versucht, indem er in schlagender Weise die ungeschickte Kompilation aus dem Antimarcion darthat, zugleich aber auf längere Abschnitte, vornehmlich im 13. Kapitel, hinwies, die

[1] Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar, Paris 1888, 76 f.

[2] Tertullians Apology, The journal of philology 21 (1893) 259—295.

[3] Tertullian De praescriptione haereticorum, Ad martyres, Ad Scapulam, edit. with introduction and notes, Oxford 1894.

[4] Der römische Staat und die allgemeine Kirche 1 (1890) passim.

[5] Les persécuteurs et les martyrs, Paris 1893, passim.

[6] Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani auf ihre Quellen geprüft, Berlin 1890, 2—10.

nicht aus dem Antimarcion stammen, der Erfindungskraft des Bearbeiters jedoch nicht wohl zugetraut werden können und daher unzweifelhaft tertullianisches Eigentum darstellen. Gegen Corssen machte E. Nöldechen [1], der schon in seiner Abhandlung über die Abfassungszeit der Schriften Tertullians die Echtheit der ganzen Schrift vorausgesetzt hatte, den Versuch, die Einheitlichkeit der ganzen Schrift darzuthun und damit ihre Echtheit zu retten. Das Neue an diesem Versuche besteht in der Hypothese, daſs der zweite Teil der Schrift nicht von dem Antimarcion abhänge, sondern die Vorlage der letzteren Schrift bilde, daſs also Tertullian diese frühere etwa 195 verfaſste Schrift für die spätere, die er um 208—210 schrieb, selbst benutzt habe. Diese Lösung wurde jedoch von A. Jülicher [2], M. Schanz [3] u. a. abgewiesen, und auf Veranlassung des letzteren hat J. M. Einsiedler [4] den Nachweis erbracht, daſs die von dem dritten Buche des Antimarcion abhängigen Stellen solche Fehler enthalten, daſs die Annahme, Tertullian habe sie selbst in die letztere Schrift herübergenommen, ausgeschlossen ist. Von dem übrigen Inhalte des zweiten Teils sei einiges echt, das andere eigene Zuthat des Kompilators. Es wäre allerdings wünschenswert, daſs auch für diese Stelle eine Quelle gefunden werde. Nöldechens Hypothese wird aber hoffentlich keinen Vertreter mehr finden.

Von der berühmten Schrift De praescriptione haereticorum sind nur die Separatausgaben von Bindley (vgl. S. 438 Anm. 3) und E. Preuschen [5] zu erwähnen. Die letztere, der eine lesenswerte kurze Einleitung voransteht, ist mit Benutzung des Oehlerschen Apparates hergestellt. Wichtigere Abweichungen vom Oehlerschen Texte sind in einem Anhange

---

[1] Tertullian's Gegen die Juden auf Einheit, Echtheit, Entstehung geprüft, Texte u. Unt. 12, 2 (1894) 92 S.

[2] Theol. Litt.-Ztg. 1895, 156—159.

[3] Gesch. der röm. Litt. 3 (1896) 259 f.

[4] De Tertulliani adversus Iudaeos libro, Augsburg 1897, 45 S.

[5] Tertullian De praescriptione haereticorum, Freiburg 1892, XI u. 48 S. (Krügers Sammlung, 3. Heft).

verzeichnet. Das Register will namentlich die juristischen Ausdrücke kenntlich machen.

Die Abhandlung von L. Lehanneur[1] über die Schrift Adv. Valentinianos ist mir nicht zugänglich geworden. Dafs in der Schrift Adv. Hermogenem Theophilus von Antiochien benutzt sei, hält Harnack[2] für wahrscheinlich, läfst sich aber nicht beweisen. Ebenso unsicher ist die Behauptung von Th. Zahn[3], dafs in den Büchern Adv. Marcionem die Streitschrift desselben Theophilus benutzt sei sowie diejenige von P. Corssen[4], dafs in der Schrift Adv. Praxeam der alte Dialog zwischen Jason und Papiscus herangezogen wurde.

6. Die Gestalt des Gebetes des Herrn in der Schrift De oratione hat W. Haller[5] untersucht und dargethan, dafs seine Übersetzung nach Matthäus für den lateinischen Text mafsgebend wurde.

Die zwei Schriften De paenitentia und De pudicitia, die infolge des Übertritts Tertullians zum Montanismus in grellem Widerspruch miteinander stehen, hat E. Preuschen[6] sorgfältig analysiert und ihre Bedeutung für die Geschichte der Entwicklung der Bufsdisziplin, für die sie wichtige Quellen bilden, herausgestellt. Sein Versuch, auf Grund der zweiten das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus zu rekonstruieren, wurde mit dem von E. Rolffs oben (S. 409 f.) bereits gewürdigt. Er gab beide Schriften in G. Krügers Sammlung nach denselben Grundsätzen wie die oben erwähnte Schrift De praescriptione haereticorum heraus[7]. Zu Grunde liegt auch hier

[1] Le traité de Tertullien contre les Valentiniens, Caen 1886, 46 S.

[2] Gesch. der altchr. Litt. 1, 200. Vgl. Texte u. Unt. 1, 1—2 (1882) 294 ff.

[3] Die Dialoge des „Adamantius“ mit den Gnostikern, Ztschr. f. Kirchengesch. 9 (1888) 235 f.; Gesch. des neut. Kanons 2, 2, 420.

[4] Die Altercatio Simonis Iudaei u. s. w. 31—34.

[5] Das Herrngebet bei Tertullian. Ein Beitrag zur Geschichte und Auslegung des Vaterunsers, Ztschr. f. prakt. Theol. 12 (1890) 327—354.

[6] Tertullians Schriften De paenitentia u. De pudicitia mit Rücksicht auf die Bufsdisziplin untersucht, Giefsen 1890.

[7] Tertullian De paenitentia, De pudicitia, hrsg. von E. P., Freiburg 1891, VIII u. 96 S. — Eine Konjektur zu De pudicitia c. 3 s. bei

die Oehlersche Ausgabe; für die zweite Schrift wurde die Wiener Ausgabe herangezogen. Die wichtigsten Abweichungen sind am Schlusse angegeben. Die Einleitung zu den beiden Ausgaben ist zum Teil identisch. J. van der Vliets[1] textkritische Bemerkungen zu beiden Schriften beziehen sich auf die Ausgaben von Oehler, Reifferscheid und Preuschen und sind sehr beachtenswert. Die Studien von H. G. Voigt und E. Rolffs über die gegnerischen Schriften, die Tertullian in den Abhandlungen De ieiunio und De monogamia bekämpft, kann ich hier übergehen, da ihre Resultate schon früher gewürdigt wurden[2].

Nach seiner Monographie über Tertullian hat Nöldechen[3] einige Abhandlungen der Schrift De spectaculis, ihren Quellen und ihrem Inhalte gewidmet. In der ersten weist er als Quellen für die historische Darlegung der römischen Spiele u. a. Varro, Calpurnius Piso, Stesichorus, Timäus, Clemens von Alexandrien und die verlorene Schrift Suetons über die römischen Festspiele nach, deren Rekonstruktion P. J. Meier[4] auf Grund der tertullianischen Referate und anderer Notizen versucht hatte. Die drei andern stellen die Kenntnisse zum römischen Spielwesen zusammen, die aus Tertullians Angaben über griechische und römische Dramatiker, Theaterbauten und Aufführungen, die circensischen und szenischen Spiele, das Amphitheater, den Agon u. a. gewonnen werden können. Die

C. Weyman, Zu latein. Schriftstellern, Abhandl., W. v. Christ dargebracht, München 1891, 151.

[1] Ad Tertulliani de pudicitia et de paenitentia, Mnemosyne 20 (1892) 273—285.

[2] Vgl. oben S. 277, 400 f., 411.

[3] Die Quellen Tertullians in seinem Buche von den Schauspielen. Ein Beitrag zum Verständnis der altchr. Flugschrift, Philologus, Supplementband 6 (1891—1893) 727—766; Tertull. und das Spielwesen, insbesondere der Zirkus. Nach Tertullian De spectaculis, Ztschr. f. wiss. Theol. 37 (1894) 91—125; Tertullian und das Theater, nebst Anhang: Tertullian und das Amphitheater, Ztschr. f. Kirchengesch. 15 (1895) 161—203; Tertullian und der Agon. Ein Beitrag zum Verständnis von Tertullians De spectaculis, Neue Jahrbb. f. deutsche Theol. 3 (1894) 206—226.

[4] De gladiatura romana quaestiones selectae, Bonn 1881, 3—7.

Schrift De spectaculis hat auch P. Wolf[1] mehr nach ihrer dogmatischen Seite hin behandelt, ohne indes neue Resultate zu erzielen. Eigentümlicherweise kennt der Verfasser dieser Leipziger Dissertation weder die Biographie noch eine einzige der Abhandlungen Nöldechens über Tertullian!

Dafs das gelehrte Material in der Schrift De corona aus einer Schrift des Claudius Saturninus „Über die Kränze" entnommen ist, hat M. Schanz[2] kurz angedeutet, ohne Belege dafür zu geben. Eine ausführliche Analyse und feinsinnige Würdigung der ganz persönlichen Schrift De pallio gab G. Boissier[3] in eleganter Sprache. F. Chanvillard[4] hat den Nachweis versucht, dafs Tertullian in dieser Schrift sich in Widerspruch setzte mit der schon damals herrschenden kirchlichen Disziplin, die weder das Tragen von Kränzen noch den Soldatendienst den Christen grundsätzlich verbot. Die zahlreichen Beispiele von christlichen Soldaten, die er vereinigt, scheinen das letztere aufser Zweifel zu setzen. Übrigens richtete sich die Lösung dieser praktischen Fragen nach den Umständen.

7. Der verlorenen grofsen Schrift Περὶ ἐκστάσεως haben Th. Zahn[5] und Harnack[6] kurze Notizen gewidmet, denen zufolge die Abfassung derselben in griechischer Sprache feststeht, sowie ihr Zweck der Bekämpfung der kleinasiatischen Montanisten. Dafs aber Eusebius die Schrift gekannt hat, wie Harnack vermutet, mufs sehr zweifelhaft bleiben. Nach Voigt (oben S. 277) war diese Schrift die Veranlassung der antimontanistischen Schrift, welche Epiphanius Haer. 48, 2—13 zu Grunde liegt.

---

[1] Die Stellung der Christen zu den Schauspielen nach Tertullians Schrift De spectaculis, Wien 1897, 90 S.

[2] Gesch. der röm. Litt. 3 (1896) 263.

[3] Études d'histoire religieuse. Le traité du manteau de Tertullien. Rev. d. deux mondes 94 (1889) 50—78; wiederholt in seiner Schrift La fin du paganisme 1 (1891) 259—304. Die 2. Aufl. (1894) ist mir unzugänglich.

[4] Le „De corona militis" de Tertullien et la pensée de l'église, L'Univ. cathol. N. S. 22 (1899) 22—53.

[5] Gesch. des neut. Kanons 1, 1 (1888) 49.

[6] Die griech. Übersetzung des Apologeticus Tertullians, Texte u. Unt. 8, 4 (1892) 7.

E. Rolffs[1] stimmte dem bei, bekämpfte aber Voigts Datierung der Schrift über die Ekstase in das Jahr 205—206. Nach ihm können auch die ersten sechs Bücher derselben frühestens 211/212 verfafst sein. Nöldechen[2], der auch die verlorenen Schriften Tertullians zu datieren versucht hat, verlegt sie noch etwas später, an den Anfang der fünften Gruppe (213—217). R. Helm[3] gab das von F. Pl. Fulgentius erhaltene Fragment aus Tertullians verlorener Schrift De fato neu heraus, und Harnack[4] hat jüngst seine schon früher ausgesprochene Ansicht, dafs die Interpolation zur Häresie 24 (Severiani) in Augustins Schrift De haeresibus ad Quodvultdeum aus der ebenfalls verlorenen Schrift Tertullians Adv. Apelleiacos stamme, mit beachtenswerten Gründen zu beweisen gesucht.

Auf die Frage, ob Tertullian der Verfasser der Passio Perpetuae et Felicitatis sei, werde ich weiter unten eingehen.

8. Sicher unecht ist das prosaische Gedicht Adv. Marcionitas in fünf Büchern. Als Vorarbeit zu einer neuen Ausgabe im Wiener Corpus, die aber noch nicht erschienen ist, hat A. Oxé[5] dem Gedicht eine sorgfältige Untersuchung gewidmet, worin er in der Bestimmung seiner Entstehungszeit E. Hückstädt (1875) beipflichtet (zwischen 330 und dem Schlufs des 4. Jahrhunderts) gegen A. Hilgenfeld (1876), der das Gedicht in das 3. Jahrhundert versetzt hatte. Die übrigen Resultate gehen über Hückstädt hinaus und beziehen sich besonders auf den Text, die Sprache und die Heimat des Gedichtes. Für die Textkritik war Oxé auf die Editio princeps von G. Fabricius (1563) angewiesen, da keine Handschrift des Gedichtes

---

[1] Urkunden aus dem antimontan. Kampfe des Abendlandes, Texte u. Unt. 12, 4 (1895) 71 ff.

[2] Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians, Texte u. Unt. 5, 2 (1888) 157.

[3] F. Pl. Fulgentii V. C. Opera ed. R. H., Leipzig 1898, 116.

[4] Patrist. Miscellen 4. Unbeachtete und neue Quellen z. Kenntnis des Häretikers Apelles, Texte u. Unt. N. F. 5, 3 (1900) 99 f.

[5] Prolegomena de carmine adversus Marcionitas, Leipzig 1888, 54 S. Seine Aufstellungen über den Bibeltext des Gedichtes bestreitet P. Corssen, Jahresber. f. Alt.-Wiss. 27, 2 (1899) 33.

mehr bekannt ist. Trotzdem hat er den Text an manchen Stellen verbessert und die Abhängigkeit von dem Barnabasbrief, Commodian und Juvencus nachgewiesen. Der vulgärlateinische Charakter der Sprache ist in erschöpfender Weise dargethan. Die Heimat des Gedichtes sucht Oxé in Afrika, wohin der Wortschatz und die nahe Verwandtschaft mit Commodian weise. Harnack[1] hielt jedoch an Rom als Entstehungsort mit Hückstädt fest wegen des römischen Bischofskataloges, der im Gedicht steht, und weil es wohl in Rom, nicht aber in Afrika, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts noch Marcioniten gegeben habe. Dem steht Oxés Beweis, dafs der Verfasser von Geburt und Bildung ein Afrikaner gewesen sei, nicht entgegen. Später erhielt Oxé[2] von W. Brandes[3] die Abschrift eines Victorinus beigelegten Gedichtes De lege Domini nostri Iesu Christi aus dem cod. Vatic. Reg. 582, von dessen 216 Versen nicht weniger als 150 aus dem pseudotertullianischen Gedichte Adversus Marcionitas stammen. In der Ausgabe dieses Centos zeigte er dessen Bedeutung für die Textkritik des Gedichtes, mit dem der erste Herausgeber (Fabricius, 1564) sehr willkürlich umgegangen ist. Brandes hatte sich über das neue Gedicht des Victorinus verbreitet und bereits einige Korrekturen an dem pseudo-tertullianischen, das übrigens schon Kardinal A. Mai in der römischen Handschrift als Quelle bezeichnet hatte, vorgenommen.

Drei weitere pseudo-tertullianische Gedichte, die auch Cyprian beigelegt wurden, De Genesi, De Sodoma und De Jona, hat R. Peiper[4] neu herausgegeben und das erste als den Anfang des Heptateuchos des gallischen Dichters Cyprian aus

[1] Theol. Litt.-Ztg. 1888, 520 f.

[2] Victorini versus de lege domini. Ein unedierter Cento aus dem Carmen adv. Marcion., Programm des Gymn. zu Krefeld 1893/94, 3—20. 4⁰. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 16 (1895) 675.

[3] Studien zur christlich-latein. Poesie 3. Zwei Victoringedichte des Vatic. Reg. 582 und das Carmen adv. Marcionitas, Wiener Stud. 12 (1890) 310—316.

[4] Cypriani Galli poetae heptateuchos. Accedunt incertorum de Sodoma et Jona et ad senatorem carmina etc., Wien 1891, 1—7, 212—226.

dem 5. Jahrhundert erwiesen (Vers 1—165); die zwei andern sollen aus derselben Zeit stammen. A. Ebert[1] hatte alle drei in das 4. Jahrhundert verwiesen, während M. Manitius[2] die beiden letzteren einem „frühen" Dichter zusprach. H. Best[3] hat gegen Peiper den Vorschlag gemacht, den versifizierten Heptateuch unter zwei Dichter zu verteilen. Seine Gründe sind aber nicht durchschlagend.

9. Viele von den genannten Arbeiten enthalten auch Ausführungen oder kürzere Bemerkungen über Tertullians schriftstellerischen Charakter, seine Sprache und seine Quellen. Zu erwähnen sind noch einige spezielle Beiträge hierzu. Die Charakteristik Tertullians als Schriftstellers von K. Holl[4], der mit Recht betont, dafs man von Tertullian dem Schriftsteller nicht reden könne, ohne von Tertullian dem Theologen und Christen zu sprechen, beruht auf einem verständnisvollen Studium seiner Schriften und gewährt einen interessanten Einblick sowohl in die litterarischen Gepflogenheiten als in das innere Leben des tief religiös und sittlich gestimmten Mannes mit seiner widerspruchsvollen Entwicklung und seiner wachsenden Seelenunruhe. In seiner Zeichnung der grofsen kirchlichen Fragen des 3. Jahrhunderts kommt aber bei Holl überall der Schüler Harnacks zum Vorschein.

Die Ausführungen von H. Hoppe[5] über Tertullians Sprache beziehen sich auf dessen Gräcismen, Archaismen, Africismen und Entlehnungen aus der juristischen Kunstsprache. Von dem afrikanischen Latein Tertullians spricht er noch mit einer Unbefangenheit, die nach dem Vorstofse

---

[1] Allgem. Gesch. der Litt. des Mittelalters im Abendlande 1[2] (1889) 119—124.

[2] Gesch. der christlich-latein. Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts, Stuttgart 1891, 51—54.

[3] De Cypriani quae feruntur metris in Heptateuchum, Marburg 1891, 60 S. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 14 (1893) 171 u. Jahresber. f. Alt.-Wiss. 23, 2 (1895) 281. Hier (S. 279—282) weitere Litteratur über Cypr. Gallus. Ich komme in der zweiten Abteilung darauf zurück.

[4] Tertullian als Schriftsteller, Preufs. Jahrbb. 88 (1897) 262—278.

[5] De sermone Tertullianeo quaestiones selectae, Marburg 1897, 86 S.

von E. Norden und W. Kroll[1] gegen dasselbe nicht mehr gestattet ist.

Sehr beachtenswert ist auch E. Nordens[2] Charakteristik der Kunstprosa Tertullians. Von keinem Schriftsteller, behauptet er, sei die lateinische Sprache auf einen so hohen Grad der Leidenschaftlichkeit gehoben worden wie von ihm, bei keinem die Sprache in so eminentem Sinn der unmittelbare Ausdruck des inneren Empfindens gewesen. Trotzdem er darum in seiner Sprache der subjektivste und individuellste Schriftsteller und ein Verächter jeder Tradition war, so sei er doch in seinem Stil ein Kind seiner Zeit und ein Repräsentant einer mehr als halbtausendjährigen Tradition, ein geradezu exemplarischer Vertreter der „modernen" Stilrichtung, die sich von der sophistischen Kunstprosa der platonischen Zeit ableitet. Norden betont mit Recht die dringende Notwendigkeit einer eingehenden sprachlichen und stilistischen Analyse Tertullians und litterarästhetischer Kommentare zu seinen Schriften. Einen Beitrag dazu hat C. Weyman[3] geliefert durch seinen Hinweis auf sprachliche Parallelen zwischen Tertullian und Apuleius, die beweisen, dafs Hoppe unrecht hat, wenn er jede Berührung zwischen Tertullian und dem ihm so unähnlichen afrikanischen Rhetor leugnet.

Eine umfassende Untersuchung über die Quellen Tertullians und seine Beziehungen zu älteren heidnischen und christlichen Schriftstellern ist ebenso dringend notwendig. Einiges hierzu wurde im Vorausgehenden schon angemerkt. Die von Nöldechen[4] behauptete Abhängigkeit Tertullians von Clemens von Alexandrien hat P. Wendland[5] geleugnet, indem er die Quelle beider, den Stoiker Musonius, aufdeckte. In

[1] Das afrikanische Latein, Rhein. Mus. 52 (1897) 569—590. Vgl. über die neueste Behandlung des Gegenstandes P. Geyer, Jahresber. f. Alt.-Wiss. 26, 3 (1898) 75—103. Gegen Kroll wandte sich E. Wölfflin, Arch. f. latein. Lexicogr. 10 (1898) 533—540.

[2] Die antike Kunstprosa 2 (1898) 606—615.

[3] Studien zu Apuleius und seinen Nachahmern, Sitzungsber. der bayer. Akad. 1893, 2, 340—343.

[4] Vgl. oben S. 309 Anm. 4. [5] Vgl. oben S. 309 Anm. 5.

seiner Monographie über Tertullian hat Nöldechen davon keine Notiz genommen. Die Abhängigkeit Tertullians von Varro wurde von Er. Schwarz[1], Fr. Wilhelm[2] und K. Werber[3] näher dargethan.

Über das Fortleben Tertullians in der späteren theologischen Litteratur handelte E. Preuschen bei Harnack[4], der dasselbe Thema in gröfserem Zusammenhang später selbst erörterte. Vorher hatte M. H. R. Klufsmann[5] die ausgiebige Ausbeutung von 13 Schriften Tertullians in ungefähr 70 Stellen der Etymologien Isidors von Sevilla, die auch für Tertullians Textkritik von Wert sind, nachgewiesen, und Fr. Schultzen zeigte[6], den Winken von Vallarsi und Maffei folgend, dafs Hieronymus Tertullians Schriften De monogamia und De ieiunio auch in seiner Schrift gegen Iovinian benutzt hat. Eigentümlich ist der scharfe Gegensatz in der Beurteilung Tertullians durch seine zwei grofsen theologischen Landsmänner Cyprian und Augustinus; während jener ihn als seinen Meister verehrte und keinen Tag vorübergehen liefs, ohne etwas aus seinen Schriften zu lesen, hat ihn dieser zuerst in den Ketzerkatalog aufgenommen!

10. Eine ausführliche Gesamtdarstellung der Theologie Tertullians besitzen wir noch nicht. Einen Ersatz dafür bilden die Dogmengeschichten von Harnack, Schwane, Loofs, Seeberg u. a., unter denen die von Schwane[7] Tertullians Lehren

---

[1] De M. Terentii Varronis apud sanctos patres vestigiis capita duo, Neue Jahrbb. f. klass. Philol., 16. Supplementband (1888) 409—437.

[2] Vgl. oben S. 285.

[3] Tertullians Schrift De spectaculis in ihrem Verhältnisse zu Varros Rerum divinar. libri, Progr. des k. k. Staatsgymn. in Teschen 1896, 1—31.

[4] Gesch. der altchr. Litt. 1, 679—687; Tertullian in der Litteratur der alten Kirche, Sitzungsber. der Berl. Akad. 1895, 545—579.

[5] Excerpta Tertullianea in Isidori Hispal. Etymologiis collegit et explanavit, Hamburg 1892, 38 S. 4⁰. (Programm der Gelehrtenschule des Johanneums.)

[6] Die Benutzung der Schriften Tertullians De monogamia und De ieiunio bei Hieronymus Adv. Iovinianum, Neue Jahrbb. f. deutsche Theol. 3 (1894) 485—502.

[7] Dogmengeschichte 1², Freiburg 1892, 120—129, 228—238, 334 bis 353, 461 ff. Derselbe methodologische Fehler kehrt bei allen übrigen

über Gott, Christus, die menschliche Seele, Freiheit, Sünde und Gnade, Kirche und Bufse am ausführlichsten darstellt. Indem aber Schwane diese Lehren an vier verschiedenen Orten behandelt, hat er das Verständnis der Theologie Tertullians als Ganzes betrachtet nicht blofs seinen Lesern, sondern sich selbst erschwert. Harnack[1] behandelt Tertullian, abgesehen von der vortrefflichen Charakteristik desselben, nur im Zusammenhang mit andern Vätern. Seine Christologie hat er durch die Annahme verständlich zu machen versucht, dafs Tertullian die Ausdrücke substantia und persona nicht ontologisch, sondern juristisch fasse. Von dem zweiten Ausdrucke hat das zuerst Ch. Bigg (vgl. oben S. 293) behauptet. Diese Auffassung halte ich für gänzlich verfehlt; es ist ihr auch von Seeberg[2] u. a. widersprochen worden.

V. Courdaveaux[3] und F. Cabrol[4], deren Kontroverse über die Theologie des Irenäus oben erwähnt wurde, haben sich auch mit Tertullian als Theologen beschäftigt. Courdaveaux bemühte sich, die Widersprüche Tertullians mit der heutigen Theologie und mit sich selbst kräftig herauszutreiben. Sein Gegner konnte aber nachweisen, dafs er sich dabei mancher Übertreibungen und Unrichtigkeiten schuldig gemacht hat.

Das Verhältnis von Tertullian zum Neuen Testamente hatte H. Rönsch[5] früher (1871) ausführlich dargestellt. Ein kurzer

Vätern zurück, und dieser wesentliche Fehler veranlafste mich in erster Linie, Schwanes Werk den Charakter einer wahren Dogmengeschichte abzusprechen (vgl. meine Wiener Antrittsrede: Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart, Stuttgart 1898, 30 f.).

[1] Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl., 1 (1894) 310 f., 342, 373 ff., 404, 477 ff., 554 ff.; 2 (1894) 307 f., 342 ff., 359; 3 (1897) 12—22 (Charakteristik).

[2] Lehrbuch der Dogmengeschichte 1, Erlangen u. Leipzig 1895, 85—87.

[3] Tertullien, Rev. d. l'hist. d. relig. 23 (1891) 1—35.

[4] Études de théologie historique et critique: Tertullien selon M. Courdaveaux, La science cathol. 5 (1891) 865—889, 990—1002, 1094 bis 1114; auch separat, Paris 1891, 61 S.

[5] Miscellen 2. Zu Tertullian, Ztschr. f. wiss. Theol. 28 (1885) 104.

Nachtrag dazu macht auf zwei Stellen des Apologeticums aufmerksam, die sich als Hinweisungen auf den Titusbrief (3, 16) darstellen. Die Bedeutung Tertullians für die älteste Geschichte der lateinischen Bibel hat P. Corssen [1] hervorgehoben.

Erwähnung verdient auch hier M. Winklers [2] klare Darlegung des Traditionsprinzips Tertullians nach der Schrift De praescriptione haereticorum, deren Gedanken im wesentlichen von Irenäus abhängen, die aber das katholische Traditionsprinzip so bestimmt und prägnant ausspricht, daſs an der wesentlichen Übereinstimmung des theologischen Standpunktes Tertullians mit dem der späteren katholischen Theologen nicht gezweifelt werden kann. Winkler hebt übrigens mit Recht hervor, daſs Tertullian bis an die Grenze des Zulässigen ging, indem er in seinem Eifer für die durch die Gnostiker entstellte Reinheit des Glaubens beinahe feindselig gegen die Schriftforschung als Quelle des Übels auftrat. Er verwarf jedoch nur jene Schriftforschung, welche die Glaubensregel nicht als Leitfaden und Richtschnur betrachtet.

11. Eine monographische Darstellung der Gottes- und Logoslehre Tertullians hat J. Stier [3] versucht. Er kommt zu dem Resultate, daſs der tertullianische Gottesbegriff keine nachweisbaren Einflüsse heidnischer resp. stoischer Philosophie aufweist, daſs Tertullian vielmehr mit eiserner Konsequenz die Philosophie ablehne und aus diesem Grunde zur Annahme der Körperlichkeit Gottes gekommen sei. Von der Heiligen Schrift ausgehend, habe er seinen Gottesbegriff in Anlehnung an die Apologeten ausgebildet, der sich aber von dem apologetischen unterscheide durch seinen realistischen Charakter und durch die positiven Zuthaten der Kategorien der Güte und der Gerechtigkeit Gottes. Stier hat auch die zentrale Bedeutung

[1] Jahresber. f. Alt.-Wiss. 27, 2 (1899) 13—15.

[2] Der Traditionsbegriff des Urchristentums bei Tertullian, München 1897. 107—125.

[3] Die Gottes- und Logoslehre Tertullians, Göttingen 1899, 103 S. Der erste Teil dieser Schrift erschien als Inauguraldissertation u. d. T.: Der spezielle Gottesbegriff Tertullians, Göttingen 1899, 66 S.

der von Tertullian behaupteten absoluten Freiheit Gottes hervorgehoben. Ausführlich behandelt er Tertullians Idee von der Körperlichkeit aller Dinge, worunter dieser nicht nur das Substanzielle der Dinge meine, sondern auch deren Sinnlichkeit und Materialität; daraus erkläre sich auch seine Animosität gegen die platonische Ideenlehre. Ich halte diese Auffassung für richtig. Auch in Bezug auf die Logoslehre stehe Tertullian wesentlich auf dem Boden der Apologeten; seine Logoslehre trage darum einen wesentlich kosmologischen Charakter, es fehle ihr der Erlösungs- und Versöhnungsgedanke als konstitutives Moment, während die Subordination des Logos unter den Vater damit notwendig gegeben war. Gegen Harnack hält Stier daran fest, dafs die Worte persona, substantia, natura bei Tertullian nicht juristische, sondern philosophische Gedanken ausdrücken wollen. Mit Neander giebt er aber zu, dafs bei Tertullian ein Fortschritt insofern vorliege, als er den Übergang bilde zwischen dem älteren Subordinatianismus und der schärferen Auffassung der Wesenseinheit. Die Gleichnisse, mit denen Tertullian diese Wesenseinheit ausdrückte: Wurzel, Schöfsling, Frucht = Quelle, Bach, Flufs = Sonne, Strahl, Flamme, beweisen auch, dafs Tertullian die physische Emanationstheorie nicht vollständig überwunden hat.

Die Bedeutung der Theodicee Tertullians besteht nach E. F. Schulze[1] darin, dafs bei ihm erstmals der folgenschwere Unterschied zwischen physischem und moralischem Übel, zwischen Straf- und Schuldübel zur Geltung kommt. Urheber des physischen Übels ist Gott, Urheber des moralischen der Teufel. Das physische Übel ist die Konsequenz des moralischen und wird daher, insofern es wirklich Übel ist, vom Teufel verursacht; insofern es aber von Gott verhängt wird, ist es entweder positive Strafe der Sünde und somit die Reaktion des Urhebers alles Guten gegen das in seine Schöpfung ein-

[1] Elemente einer Theodicee bei Tertullian, Ztschr. f. wiss. Theol. 43 (1900) 62—104.

gedrungene Böse, also der Beweis der Iustitia Dei, oder es ist ein Werk der väterlichen Pädagogie, der Liebe Gottes, somit in beiden Fällen nicht etwas Böses, sondern etwas Gutes. Das Übel ist demnach durch die Sünde in die Welt gekommen, und diese entstand durch die freie Willensentscheidung als Mifsbrauch der von Gott verliehenen Freiheit. In dieser Theodicee offenbart sich ein starker religiöser Optimismus. Für die Gläubigen sind die Übel nur Prüfungsleiden, wobei Gottes Absicht darauf gerichtet ist, dafs die Probe bestanden werde, die Mittel dazu, Gebet und Geduld, dem Christen zur Verfügung stehen und das Ganze zur ewigen Seligkeit führt.

12. Eine sehr gründliche, an wertvollen Resultaten reiche Untersuchung über die Seelenlehre Tertullians, die erste christliche Psychologie, verdanken wir G. Esser[1], der die Aufgabe, die er sich stellte, die psychologischen Ansichten Tertullians in ihrem Zusammenhange mit antiken Anschauungen und ihrer Verschiedenheit von denselben, wie sie sein christlicher Standpunkt bedingte, möglichst allseitig zu entwickeln, sowie die christliche Apologie auf dem Gebiete der Seelenlehre in ihrem ersten hervorragenden Vertreter vor dem Vorwurf einer systemlosen Dialektik und polemischen Gewaltthätigkeit zu wahren, trefflich gelöst hat. Nach einer Einleitung, welche den philosophischen Standpunkt Tertullians und seine Stellung zu den wichtigsten gegnerischen Systemen des Hermogenes, der gnostischen Sekten und Marcions bestimmt, entwickelt der Verfasser in drei Abschnitten Tertullians Lehren über die Seele an sich (Wesen und Qualitäten derselben: Körperlichkeit und zugleich Einfachheit, numerische Einheit, Erkenntnisthätigkeit, Willensfreiheit u. s. w.), über das Verhältnis von Seele und Leib, und endlich über die Entstehung der individuellen Menschenseele bei der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts. Den wesentlichen Vorzug dieser auf einer umfassenden Kenntnis und einem durchweg richtigen Verständnis der Schriften Tertullians beruhenden Darstellung

[1] Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, VIII u. 234 S.

erblicke ich darin, dafs sie die richtige Mitte einhält zwischen den zwei Betrachtungsweisen, die sich so oft feindlich gegenüberstehen und von denen die eine die antiken Elemente, die andere die christlichen Bestandteile der theologischen Versuche der ältesten Väter einseitig hervorhebt, beide somit von vornherein einen falschen Standpunkt einnehmen, der eine objektive Würdigung des Grades der Verschmelzung beider Elemente unmöglich macht. Dieses besonnene, durchaus gesunde und wissenschaftlich allein berechtigte Urteil zeichnet seine Schlufsbetrachtung in hohem Grade aus, worin er die positiven und negativen Resultate der psychologischen Forschungen gegeneinander abwägt. „Sind die Lösungen Tertullians auch nicht überall glückliche," schreibt Esser, „findet sich auch manches Unerfreuliche, so wird man darüber die positiven Resultate seiner Forschung nicht übersehen dürfen. Klar tritt vor allem die Einheit der Seele und ihres Lebens und die Einheit der menschlichen Natur hervor. Das sind die beiden Angelpunkte seiner Psychologie, und mit grofsem Geschick hat er dieselben zu verteidigen gewufst. Viel glücklicher würden seine Resultate in mancher Hinsicht sein, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, sich von dem stoischen Realismus loszumachen und zu der Erkenntnis eines geistigen Seins emporzuschwingen, welchem er, von der Wahrheit getrieben, immer nahe kommt, um dann in banger Scheu vor gnostischem Idealismus sich wieder von ihm zu entfernen. Das grofse Verdienst Tertullians bleibt bestehen, auch wenn man die Mängel und Einseitigkeit seiner Forschung und die Halbheiten anerkennt, welche ihm, der mitten in den Kampf hineingestellt war, bei seiner Polemik entschlüpften. Man wird übrigens gewifs nicht verlangen, dafs ein einziger Mann den ganzen Schatz heben sollte, welchen die Offenbarung, in Verbindung mit den Resultaten der griechischen Philosophie gebracht, darbot. Vieles wird ihm auch mit Unrecht zur Last gelegt" (S. 232 f.). Dahin gehört vor allem die Anklage auf krassen Materialismus wegen der Lehre von der Körperlichkeit der Seele und dem Traducianismus, den schon Augu-

stinus mifsverstanden hat. Ich habe die vorstehende Stelle wörtlich citiert, weil sie Essers Resultate klar und bündig zusammenfafst, noch mehr aber weil sie eine Betrachtungsweise offenbart, von der ich dringend wünsche, dafs sie zum Gemeingut aller werde, die sich mit der Theologie der alten Kirchenväter beschäftigen. Noch sei bemerkt, dafs auch Esser den von Harnack behaupteten juristischen Charakter der Begriffe substantia und persona bei Tertullian mit guten Gründen ablehnt.

13. Der wissenschaftliche Wert der Darstellung der Ethik Tertullians von G. Ludwig[1] steht hinter dem der Arbeit Essers weit zurück. Diese in dem Titel „durchaus objektive“ Darstellung ist, wie H. Lüdemann[2] hervorhebt, nichts als ein aus unzähligen ihrem Zusammenhang entrückten Sätzen Tertullians hergestelltes Mosaik, zu der das Anordnungsschema den Vorlesungen von Luthardt über christliche Ethik entnommen ist. Letzteres hatte übrigens der Verfasser selbst nicht verschwiegen (S. XI); nur mufs es wundernehmen, dafs er bei der Anwendung des Luthardtschen Systems, aus dem er selbst Überschriften wie die folgenden: Die Menschheit als Humanitätsgemeinschaft, Die Menschheit als Kulturgemeinschaft, herübergenommen hat, nicht einsah, dafs zwischen Tertullian und Luthardt doch einiger Unterschied vorhanden ist! Liegt aber der Fehler nicht eher auf seiten der Universität, die eine solche Inauguraldissertation anerkennt!

In den Abhandlungen von K. H. Wirth[3] und J. Kolberg[4] vermisse ich gerade jene Vorzüge, die ich bei Esser hervorheben konnte. Der erste gelangt zum Resultate, dafs im Verdienst-

[1] Tertullians Ethik in durchaus objektiver Darstellung, Leipzig 1885, XV u. 206 S. Auch als Inauguraldissertation erschienen u. d. T.: Tertullians Ethik.

[2] Theol. Jahresber. 5 (1885) 145 f.

[3] Der „Verdienst“-Begriff in der christlichen Kirche, nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. 1. Der „Verdienst“-Begriff bei Tertullian, Leipzig 1892, VIII u. 74 S.

[4] Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians, Braunsberg 1886, VI u. 226 S.

begriffe Tertullians das christliche Element bei weitem das geringste, dessen Wesen vielmehr durch mancherlei heidnische Faktoren bedingt ist, so dafs derselbe für die römische Kirche, die in Tertullians Fufsstapfen eintrat, in der Folgezeit verhängnisvoll werden mufste. Dieser Anschauung hat E. Preuschen[1] widersprochen, indem er hervorhob, dafs der Begriff vom Lohn, der den des Verdienstes einschliefst, bereits im Neuen Testamente im Keime vorliegt und der Verdienstbegriff selbst schon in dem Hirten des Hermas (Sim. V, 3, 3) formuliert ist. Mit Recht erblickt der Kritiker einen weiteren wesentlichen Fehler darin, dafs Wirth von der späten montanistischen Schrift De exhortatione castitatis ausgegangen ist und die früheren Stadien der Begriffsbildung, insbesondere in der Schrift De paenitentia, nicht beachtet hat. Erst in jener späteren Schrift lehrt Tertullian, dafs der Mensch sich vor Gott Verdienst erwirbt, indem er zwischen dem, was Gott nachläfst (indulgentia) und dem, was Gott will (voluntas), das letztere wählt und thut, nämlich die eigene Heiligung. Das religiöse Motiv für den Verdienst bildet aber einerseits die Hoffnung auf zeitlichen und ewigen Lohn, anderseits die Furcht vor der zeitlichen und ewigen Strafe.

14. Während Wirth das „heidnische“ Moment urgierte, statt sorgfältig die verschiedenartigen Elemente des Begriffes zu bestimmen und die Mängel desselben hervorzuheben, fiel Kolberg in den entgegengesetzten Fehler, indem er an Tertullians Ansichten eine ungenügende Kritik übte, seine von der Kirche abweichenden Ansichten in den Hintergrund drängte, und darum häufig aus Stellen Tertullians heraus las, was nicht darin steht. Schon die Verteilung des Stoffes in die sieben Abschnitte: 1) Die Grundlagen der kirchlichen Verfassung, 2) Die kirchlichen Stände, 3) Arkandisziplin und Katechumenat, 4) Sakramente und Opfer, 5) Sakramentalien (Exorcismen und Benediktionen), 6) Das Kirchenjahr, 7) Die kirchlichen Gebäude, läfst erkennen, dafs es Kolberg an der

[1] Theol. Litt.-Ztg. 1893, 353—355.

nötigen Schulung in der historischen Betrachtungsweise gebrach; denn diese Einteilung ist von den systematischen Disziplinen herübergenommen und stellt ein Schema dar, in das er tertullianische Sätze hineingezwängt hat. Das ist eine Materialsammlung, nicht aber eine geschichtliche Würdigung von Ansichten, die besonders bei Tertullian in lebendiger Entwicklung sich befinden.

Den Sinn des Wortes Sacramentum bei Tertullian suchte A. Réville[1] dahin zu bestimmen, dafs Tertullian damit das griechische μυστήριον wiedergeben wollte, insofern dieses Wort einen symbolischen Akt oder das Symbol bezeichnet, das eine höhere Wahrheit enthält, dessen Offenbarung es sein soll. Die jüngst von P. A. Klap[2] verfochtene Ansicht, dafs Tertullian sich nicht zum eigentlichen Montanismus bekannte, sondern gegenüber der liberalen Richtung unsittlicher Tendenz eine konservativ-katholische vertrat, ist zu reaktionär und stützt sich auf Erwägungen, die zu geringen Wert besitzen, um hier eigens widerlegt zu werden.

Auf Schriften, die sich mit Tertullians Theologie oder einzelnen Punkten derselben in einem weiteren Rahmen beschäftigen, wie z. B. die von G. Scheurer[3] und W. Haller[4], kann hier nicht näher eingegangen werden.

§ 40. Cyprian.

1. Als Frucht einer dreifsigjährigen Beschäftigung mit Cyprians Schriften verfafste der anglikanische Erzbischof von Canterbury, E. W. Benson[5], eine umfangreiche Monographie

[1] Du sens du mot sacramentum dans Tertullien, Bibl. de l'école des hautes étud. Sciences relig. 1 (1889) 195—204.

[2] Tertullianus en het Montanisme, Theol. Studiën 15 (1897) 1—26, 120—158.

[3] Das Auferstehungsdogma in der vornicänischen Zeit, Würzburg 1896, 92—105.

[4] Die Lehre der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian, Ztschr. f. Theol. u. Kirche 2 (1892) 328—337.

[5] Cyprian, his life, his times, his work, London 1897, 674 S. Vgl. G. Krüger in der Theol. Litt.-Ztg. 1899, 413—415.

über den Bischof von Karthago, die nach dem Tode des Verfassers von seinem Sohn herausgegeben wurde. Sie ist ein beredtes Zeugnis der liebevollen Versenkung des Verfassers in das Studium Cyprians, seiner Zeit und seiner Wirksamkeit. Darauf legt Benson das Hauptgewicht bei seiner Darstellung, die auf einer umfassenden Kenntnis des kirchlichen und profanen Quellenmaterials beruht. Bei der Besprechung des Ketzertaufstreits hebt er den Gegensatz zu Rom mit sichtlicher Freude hervor, offenbar beeinflufst durch sein eigenes Verhältnis zum Papsttum. In den litterarkritischen und litterarhistorischen Fragen, die sehr breit behandelt werden, nimmt er eine konservative Stellung ein. Er war aber über den Stand der Fragen nicht immer vollständig unterrichtet. So betrachtet er die Abhandlung Quod idola dii non sint als unzweifelhaft echt und erkennt in ihr Cyprians Erstlingsschrift.

Der Theologie Cyprians hat Benson keine eigene Betrachtung gewidmet; in den eingehenden Analysen seiner Schriften liegt aber viel dogmengeschichtliches Material. Sehr lehrreich und für die historische Betrachtungsweise des Verfassers bezeichnend ist die Einleitung über die geschichtliche und ethnologische Entwicklung des römischen Afrika bis zur Zeit Cyprians, bei welcher besonders die nationale Eigenart des Mischvolkes von Karthago treffend hervorgehoben wird.

Die dritte Auflage der Monographie von Freppel[1] übergehe ich, weil sie seine Vorlesungen vom Jahre 1863/64 einfach wiedergiebt.

Allgemeine Charakteristiken Cyprians erhielten wir auch von E. Havet[2], E. de Faye[3] und W. Muir[4]. Havets Abhandlung ist eine kurze Biographie Cyprians in der

[1] St. Cyprien et l'église d'Afrique au 3e siècle. Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant l'année 1863—1864. 3. Aufl. Paris 1890, 431 S.

[2] Cyprien, évêque de Carthage, Rev. des deux mondes 71 (1885) 27—69, 283—311.

[3] St. Cyprien et les influences qui l'ont formé, Rev. de théol. et de philos. 1893, 105—116.

[4] Cyprian, his life and teachings, London 1898, 40 S. (nimmt Stellung zu Benson). Vgl. Theol. Jahresber. 18 (1898) 207 f.

Art, wie wir sie bei französischen Autoren gewöhnt sind, die es verstehen, ein frisches, lebendiges Bild ihres Helden dem Geiste und dem Herzen ihrer Leser nahe zu bringen. Die theologischen Fragen sind natürlich nicht tief aufgefafst; um so lesenswerter sind Havets Ausführungen über Cyprian als geistlichen Redner und als Schriftsteller. Die beiden andern Charakteristiken sind mir nicht zugänglich geworden.

2. Zahlreicher sind die litterarhistorischen Beiträge zu Cyprians Schriften. Harnack[1] hat sich mit einer kurzen Skizze der Überlieferung derselben begnügt, da eine ausführliche Überlieferungsgeschichte einen starken Band in Anspruch genommen hätte. Einen ersten Beitrag dazu bildet die Abhandlung von K. Goetz[2], die bis zur Zeit der ältesten erhaltenen Handschriften Cyprians reicht, nach dem Urteile C. Weymans aber nichts wesentlich neues brachte. Die Zusammenstellung der einzelnen Zeugen für das Fortleben Cyprians von der Vita des Pontius an bis in die nachaugustinische Zeit (Laktanz, Eusebius, Lucifer v. Caloris, Prudentius, Pacianus, Hieronymus und Augustinus) ist jedoch recht dankenswert. Eine ausführliche Darstellung der litterarischen Thätigkeit Cyprians gab M. Schanz[3], ähnlich wie für Tertullian und unter Befolgung derselben Grundsätze.

Sehr wichtig war für die Überlieferungsgeschichte Th. Mommsens[4] Entdeckung eines Verzeichnisses der Schriften Cyprians in dem cod. Cheltenham. 12266 saec. 10 am Schlusse des Liber Generationis Hippolyts von Rom, dessen Vorlage auf das Jahr 359 zurückgeht. Einige Jahre nachher fand sich ein zweites Exemplar desselben Verzeichnisses in dem cod. Sangallens. 133 saec. 10, aus dem Mommsen[5] die Varianten

[1] Gesch. der altchr. Litt. 1, 688—723.

[2] Gesch. der cyprian. Litt. bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Hss, Basel 1891, IX u. 130 S. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 12 (1891) 646: „Die Schrift bietet des Neuen herzlich wenig.“ Das Vorwort ist aus Smyrna datiert, und „Smyrna 1890“ steht auf dem Titelblatt!

[3] Gesch. der röm. Litt. 3 (1896) 302—343.

[4] Zur latein. Stichometrie, Hermes 21 (1886) 142—156.

[5] Zur latein. Stichometrie, a. a. O. 25 (1890) 636—638.

mitteilte und das von A. Amelli[1] ganz abgedruckt wurde. Das Verzeichnis wurde von Harnack[2], G. Volkmar[3], J. Weifs[4], Th. Zahn[5], K. Goetz[6], W. Sanday und C. H. Turner[7], A. Hilgenfeld[8], E. Preuschen[9] behandelt resp. wieder abgedruckt. Es enthält zuerst 12 Traktate, eine Anzahl von Briefen, deren Identifizierung nur in einigen Fällen nicht ganz sicher ist, hierauf die unechte Schrift Adversus Iudaeos und endlich die Vita Cypriani von Pontius, im ganzen 51 Nummern. Nach den zwei ersten Briefen steht der Titel De laude martyrum, einer ebenfalls unechten Schrift, die höchst wahrscheinlich mit der Ep. 6 verbunden war. Die Schrift Quod idola dii non sint fehlt; es fehlen aber auch die meisten pseudocyprianischen Schriften. Neben dem Mommsenschen Verzeichnis, das wohl in Afrika entstanden ist und durch die Verbindung mit einem Verzeichnis von Schriften des Alten und Neuen Testaments seine liturgische Bestimmung offenbart, wurde schon von Rettberg[10], nicht erst durch K. Goetz, ein noch älteres Verzeichnis der Traktate Cyprians in der Vita des Pontius wahrgenommen. Harnack hat aufser-

---

[1] Indiculum stichometricum V. et N. T. necnon C. Cipriani (ex cod. Sangallens. 133), Miscellanea Cassinese 1 (1897) 6 f. der Abteil. Biblica.

[2] Theol. Litt.-Ztg. 1886, 172—176.

[3] Theol. Ztschr. a. d. Schweiz 1886, 184 ff.

[4] Ein neugefundenes Kanon-Verzeichnis, Ztschr. f. wiss. Theol. 30 (1887) 157—171 (nur der erste Teil).

[5] Gesch. des neut. Kanons 2, 1 (1890) 143—156, 388 f.; 2 (1892) 1007—1011 (nur für das Verzeichnis der biblischen Schriften).

[6] A. a. O. 50—70.

[7] The Cheltenham list of the Canonical Books of the Old and New Testament and of the writings of Cyprian; mit Appendix von C. H. Turner, 1. The Old Testament stichometry, 2. New Testament stichometry, 3. The Cyprianic stichometry, Studia biblica et eccl. 3 (1891) 217—325; C. H. Turner, Two early lists of St. Cyprian's works, The classical Review 6 (1892) 205—209.

[8] Das sogen. Cheltenhamer Verzeichnis der heiligen Schriften, Ztschr. f. wiss. Theol. 35 (1892) 491—495.

[9] Analecta. Kürzere Texte zur Gesch. der alten Kirche und des Kanons, Freiburg u. Leipzig 1893, 138—141 (Krügers Sammlung, 8. Heft).

[10] Das hat M. Schanz a. a. O. 307 festgestellt.

dem gezeigt, das Lucifer von Calaris eine Sammlung cyprianischer Schriften benutzte, deren Anordnung mit der Reihenfolge der Schriften im Mommsenschen Verzeichnis identisch war.

3. Die jüngste und beste Gesamtausgabe Cyprians ist noch immer die von W. Hartel (1868—1871), die jedoch nach P. de Lagardes zum Teil allerdings fraglichen Bemerkungen (1871) nicht eine abschliefsende Ausgabe darstellt und im einzelnen Korrekturen erfahren hat. Es ist zu bedauern, dafs Hartel nicht alle pseudo-cyprianischen Schriften in seine Ausgabe aufgenommen hat. Textkritische Bemerkungen zu Hartels Rezension nebst einem Verzeichnis der Oxforder Cyprianhandschriften gab J. Wordsworth[1]. Über andere englische Handschriften, die Hartel, nicht ohne Nachteil für die Vollständigkeit des kritischen Apparates, überhaupt bei Seite gelassen hat, berichtete W. Sanday[2], über zwei Handschriften von Siena C. H. Turner[3], über eine Handschrift in Augsburg (Nr. 65) Wunderer[4], der bezeugt, dafs sie sich oft der ältesten Cyprianhandschrift (cod. Seguer., jetzt Paris. 10592 saec. 6—7) nähert. Mitteilungen über den verschollenen Codex Achonensis nach der Cyprianausgabe von Goulart, die eine Anzahl von Varianten dieser Handschrift enthält, verdanken wir J. Haufsleiter[5].

Einige Berichtigungen von W. Schulz[6] zu der Beschreibung von Cyprianhandschriften in Madrid und im Escurial in der von W. Hartel nach Löwes Aufzeichnungen heraus-

---

[1] Old-Latin biblical texts 2 (Oxford 1886) App. 2: The Oxford Mss. of Cyprian, 123—132. — Eine Konjektur zu Ep. 45, 3 s. bei C. Weyman, Zu latein. Schriftstellern, Abhandl., W. von Christ dargebracht, München 1891, 151.

[2] A. a. O. 274 ff. [3] A. a. O. 325.

[4] Zu Cyprian, Acta seminarii philol. Erlangens. 4 (1886) 58; Bruchstücke einer afrikanischen Bibelübersetzung in der pseudo-cyprianischen Schrift Exhortatio de paenitentia, Erlangen 1889, 9.

[5] Göttinger Gel. Anzeigen 1898, 367—369.

[6] Cyprianmanuskripte in Madrid und im Escorial, Theol. Litt.-Ztg. 1897, 179 f.

gegebenen Bibliotheca Patrum latinorum Hispaniensis gehören auch hierher. Besonders wertvoll sind die Beiträge von Mercati[1] zur Überlieferungsgeschichte Cyprians, worin er von bisher unbekannten Fragmenten, dem Codex Veronensis und Beneventanus, der Editio Manutiana und textkritischen Einzelheiten handelt. Die neuen Fragmente stehen auf drei Unzialblättern, die in einer jungen Handschrift der Bibliotheca Quiriniana in Brescia als Deckblätter benutzt wurden. Mercati erkannte zuerst ihren Wert und identifizierte ihren Inhalt; sie stammen aus dem 5. Jahrhundert und enthalten einen Teil des dritten Buches Ad Quirinum. Diese Fragmente werden von dem Entdecker mitgeteilt und sehr sorgfältig besprochen. Bezüglich des schon längst bekannten, aber verlorenen Codex Veronensis ist es Mercati gelungen, das ungünstige Urteil von Hartel zu reformieren und zu zeigen, dafs er zu den allerbesten Textzeugen gehört. Er führt ihn auf einen Archetypus zurück, der um das Jahr 300 in Afrika geschrieben wurde. Es ist leider nicht möglich, den ganzen Inhalt der reichen Studie Mercatis hier auch nur anzudeuten. Sie erbringt den vollgültigen Beweis, dafs die von ihm vorbereitete Ausgabe der Schriften Cyprians Ad Quirinum und Ad Fortunatum zu den besten textkritischen Leistungen der Gegenwart gehören werden. Aufser Cyprianschriften sind noch mehrere altchristliche Dokumente von Mercati behandelt, so die bereits erwähnten Briefe des Papstes Cornelius, ein ravennatisches Fragment der Passio Mariani, Jacobi et sociorum und eine Stelle aus Irenäus bei Agobard in seinem Buche De iudaicis superstitionibus, aus welcher Mercati eine zweite, vielleicht in Gallien entstandene Übersetzung der Bücher Adv. haereses erschliefst, die von der bekannten verschieden war, welche er im Gegensatze zu P. Batiffol (s. oben S. 265) für afrika-

[1] D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano. Seguono varie note di letteratura specialmente patristica con tre tavole, Rom 1899, VII u. 109 S. 4⁰. Separat aus Studi e documenti di storia e diritto 19 (1898) 321—363; 20 (1899) 61—125. Vgl. Harnack in der Theol. Litt.-Ztg. 1899, 515—518.

nisch hält. Die Citate aus Cyprian in der Schrift De unitate ecclesiae conservanda, die dem Bischofe Walram von Naumburg († 1111) zugeschrieben wird, hat M. Manitius[1] nach Hartels Ausgabe kollationiert. Sie müssen einer Cyprianhandschrift entnommen sein, die spätestens aus dem 11. Jahrhundert stammte. Diese Handschrift geht vielfach mit den Ausgaben, folgt aber auch oft der Überlieferung der codd. Reginensis und Wirceburgensis.

Die neue Ausgabe von fünf vulgärlateinischen Briefen aus Cyprians Briefsammlung (ep. 8, 21—24), wovon aber keiner von Cyprian stammt, von A. Miodoński veranstaltet, wurde schon erwähnt (S. 281). Den achten Brief hat Harnack[2] zugleich mit Cyprians Antwort (ep. 9) nochmals rezensiert und erläutert. J. Haufsleiter[3] stellte jüngst die Hypothese auf, dafs der achte Brief von dem römischen Konfessor Celerinus verfafst wurde, und zwar in derselben Angelegenheit, in welcher er die Ep. 21 bei Cyprian schrieb, um nämlich die Wiederaufnahme der Numeria und Candida in die römische Christengemeinde zu erwirken. Auf diese Weise glaubt er dem achten Briefe den Charakter der Zweideutigkeit zu nehmen, der das Verständnis desselben bisher erschwerte. Die Ausgabe der Schriften De mortalitate und Ad Demetrianum von J. Tamietti[4] ist lediglich ein Abdruck früherer Ausgaben zu Schulzwecken. Die Ausgabe von F. Léonard[5], die ebenfalls für die Schule bestimmt ist, zeichnet sich durch mehrere Vorzüge aus.

---

[1] Zu Cyprian, Ztschr. für die österr. Gymn. 39 (1888) 869—872.

[2] Die Briefe des röm. Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz im Jahre 250, Theol. Abhandl., C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892, 6—9.

[3] Göttinger Gel. Anzeigen 1898, 350—367.

[4] S. Th. C. Cypriani liber de mortalitate et epist. ad Demetrianum c. adnotationibus, Turin 1887, 61 S.

[5] S. Caec. Cypriani libri ad Donatum, de mortalitate, ad Demetrianum, de bono patientiae. Édition classique avec une introduction, des notions grammaticales sur les particularités de la langue de St. Cyprien, des notices littéraires et analytiques, un commentaire philolog. en français et un appendice critique, Namur 1887, 185 S. — Als Xenium partheniis sodalibus maioris congregationis latinae erschien in Salzburg 1882 eine Ausgabe von De mortalitate, De zelo et livore, De bono patientiae von A. Gassner.

4. Zu Cyprians Traktaten sind nebst einigen textkritischen Bemerkungen von Ph. Thielmann[1] und Mercati[2] nur einige Abhandlungen von J. Haufsleiter[3] und B. Aubé[4] zu erwähnen. Ersterer hat die litterarische Komposition der Schrift De habitu virginum dargestellt; die Bedenken des letzteren gegen die Echtheit der Schrift Ad Demetrianum sind nicht belangreich und verlieren ihre Beweiskraft, wenn man dem Inhalte der Schrift entsprechend annimmt, dafs sie an einen glaubensschwachen Christen gerichtet war. Es ist nicht einmal notwendig, mit M. Schanz[5] den Adressaten als eine fingierte Persönlichkeit zu betrachten. Haufsleiter verteidigte auch die Echtheit des dritten Buches der Testimonia ad Quirinum gegen Harnacks[6] Bedenken, während er anderseits die Echtheit der Schrift Quod idola dii non sint in Abrede gestellt und, wie schon bemerkt, Novatian zugeschrieben hat. C. Weyman[7], der ihm widersprach, bekannte jüngst, dafs es auch ihm auferordentlich schwer falle, die Echtheit anzunehmen, da die Schrift nichts als eine Kompilation aus Minucius Felix, Tertullian und Cyprian selbst sei. Das letzte Moment scheint mir gegen die Echtheit zu entscheiden. Weyman stellt aber das Verhältnis zu andern Schriften Cyprians nicht näher dar. Gegen die Echtheit sprach sich auch E. W. Watson[8] aus.

5. Die Abfassungszeit der Briefe Cyprians hat O. Ritschl[9] nach Fechtrup (1878) einer erneuten Untersuchung unterzogen

[1] Arch. f. latein. Lexicogr. 2 (1885) 63 f.

[2] A. a. O. passim. Vgl. besonders S. 37—39 zu De unitate ecclesiae, S. 39 f. zu De opere et eleemosynis. Von letzterer erschien eine französische Übersetzung u. d. T.: L'aumône par St. Cyprien, Paris 1900, 135 S. 12°.

[3] Cyprian-Studien, Comment. Woelfflin., Leipzig 1891, 379—386.

[4] L'église et l'état dans la 2e moitié du 3e siècle, Paris 1885, 305—308.

[5] Gesch. der röm. Litt. 3, 314.

[6] Der pseudo-cyprianische Traktat De aleatoribus 53 Anm. 1.

[7] Die neueren Forschungen über die pseudo-cyprianischen Schriften. Historisch-pol. Bl. 123 (1899) 642. [8] Vgl. S. 470 Anm. 5.

[9] De epistulis Cyprianicis, Halle 1885, 54 S. — Ein anonymer Aufsatz: St. Cyprian's correspondance in der Christian Quarterly Review 1892. 381—410 blieb mir unzugänglich.

und gegenüber den Ansätzen Pearsons (1682), die für die jetzige Numerierung der Briefe mafsgebend sind, viele Änderungen vorgenommen. In den meisten Fällen kann man Ritschl zustimmen; da es sich jedoch nicht um wesentliche Abweichungen handelt, weil die meisten Briefe wenigstens das Jahresdatum durch ihren Inhalt offenbaren, so gehe ich auf diese Datierungsunterschiede nicht näher ein.

6. Eifriger als mit den echten hat sich die litterarische Kritik mit den pseudo-cyprianischen Schriften beschäftigt, von deren Erforschung seit 1888 C. Weyman[1] jüngst ausführlich gehandelt hat. Ich habe die meisten der einschlägigen Arbeiten unter Viktor von Rom (§ 22), Hippolytus (§ 34), Novatian (§ 37) und Papst Sixtus II (§ 38) bereits gewürdigt. Es bleiben aber noch mehrere zu erwähnen. Von der Schrift De duplici martyrio ad Fortunatum war schon längst (Grave und Pamelius) vermutet worden, dafs Erasmus, der sie in einer „vetustissima bibliotheca" gefunden haben will, sie selbst verfafst habe. Den Nachweis dafür hat Fr. Lezius[2] mit vollständiger Sicherheit erbracht. Als Abfassungszeit ermittelte er das Jahr 1530. Die Untersuchung von Lezius ist methodisch sehr gut geführt. Nach einer kurzen Geschichte der Frage räumt er zunächst die Gründe aus dem Wege, die gegen die Autorschaft des Erasmus zu sprechen scheinen. Sodann wird bewiesen, dafs der Verfasser in der Umgebung des Erasmus zu suchen ist, da sich dessen Gedanken zum Teil im Wortlaut bei Erasmus vorfinden und er dessen Enchiridion und die Erklärung des Psalmes 85 gekannt haben mufs. Zur Gewifsheit wird endlich die Autorschaft des Erasmus erhoben durch den spezifisch

[1] A. a. O. 635—651. Weyman verstärkt hier auch seine früher gewürdigten Positionen in diesen Kontroversfragen. — Dafs Caspari in der Theologisk Tidsskrift N. R. 10 (1885) 278—280 einen unechten Sermo Cypriani de voluntate Dei herausgegeben hat, bemerkt Weyman in d. Hist. Jahrb. 20 (1899) 197.

[2] Der Verfasser des pseudo-cyprian. Traktates De duplici martyrio. Ein Beitrag zur Charakteristik des Erasmus, Neue Jahrbb. f. deutsche Theol. 4 (1895) 95—110, 184—243.

erasmischen Charakter der zahlreichen Bibelcitate Pseudo-Cyprians. Als Motiv der Fälschung bezeichnet er den Wunsch des Erasmus, seinen bekannten Standpunkt in der Reformbewegung den Angriffen von Protestanten und Katholiken gegenüber indirekt zu rechtfertigen. Die übergrofse Eile in der Abfassung der pseudo-cyprianischen Schrift giebt sich am besten dadurch zu erkennen, dafs Erasmus sich zur Erwähnung der Türken und Diokletians unter den Christenverfolgern hinreifsen liefs.

Die wichtige Abhandlung De rebaptismate, deren pseudepigraphischer Charakter auch schon längst bekannt war, ist durch J. Ernst[1] zuerst auf Zeit und Ort ihrer Entstehung genauer untersucht worden. Er kam zu dem Resultate, dafs die Schrift, worin Cyprians Meinung stillschweigend heftig bekämpft wird, in der Zeit zwischen Herbst 255 oder Ostern 256 und dem 1. September 256, also zwischen dem 72. und 73. Briefe Cyprians, bezw. der zweiten und dritten Synode von Karthago wahrscheinlich in Mauretanien verfafst worden sei. Dagegen stellte W. Schüler[2] die Hypothese auf, der Traktat sei von einem novatianischen Grundsätzen in der Frage der Lapsi huldigenden Bischofe bald nach der Septembersynode von Karthago im Jahre 256 in Italien verfafst worden, und dieser Bischof sei wahrscheinlich mit dem von Gennadius von Marseille genannten Ursinus homo romanus zu identifizieren. B. Czapla[3] schlofs sich dieser Meinung an und suchte den Irrtum des Gennadius sowohl in der Bestimmung der Lebenszeit des Ursinus (Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts) als in der Inhaltsangabe der Schrift zu erklären. Ernst[4]

[1] Wann und wo wurde der Liber de rebaptismate verfafst? Ztschr. f. kath. Theol. 20 (1896) 193—255.

[2] Der pseudo-cyprianische Traktat De rebaptismate nach Zeit und Ort seiner Entstehung untersucht, Ztschr. f. wiss. Theol. 40 (1897) 555 bis 608; auch separat, Marburg 1897, 58 S.

[3] Gennadius als Litterarhistoriker, Kirchengesch. Stud. 4, 1 (1898) 66—68.

[4] Wann und wo wurde der Liber de rebaptismate verfafst? Hist. Jahrb. 19 (1898) 399—422 (richtig 499—522), 737—771.

hat jedoch seine Ansätze über Zeit und Ort der Schrift De rebaptismate mit treffenden Gründen verteidigt und nochmals dargethan, dafs in den Ep. 73 und 74 Cyprians sowie in der dritten karthagischen Synode unverkennbar auf die fragliche Schrift Bezug genommen wird, weil dort Gedanken bekämpft werden, die dem Anonymus eigentümlich sind, dafs sie also vor dem 1. September 256 entstanden sein mufs, was sich auch daraus ergiebt, dafs die Schrift nach der Veröffentlichung des Ediktes des Papstes Stephanus nicht mehr geschrieben werden konnte, dieses aber alsbald nach der dritten karthagischen Synode nach Afrika gelangte. In gleicher Weise hält Ernst daran fest, dafs die anonyme Schrift selbst auf die Ep. 69—72 Cyprians Bezug nimmt, womit auch der Terminus a quo ihrer Abfassung gewonnen ist. Bezüglich des Entstehungsortes entzog Ernst der Beweisführung Schülers für Rom den stärksten Grund, indem er nachwies, dafs der angebliche Novatianismus des Verfassers des Liber de rebaptismate vollständig in der Luft schwebt, da die Hauptstelle (Kap. 13) sich nicht auf die Gefallenen bezieht, sondern auf die im Martyrium getöteten Häretiker, und nur von diesen gesagt wird, dafs das Martyrium ihnen nichts helfe, was auch H. Lüdemann[1] gegen Schüler geltend gemacht hat. Was endlich den vorgeschlagenen Verfasser Ursinus angeht, so glaubt auch Ernst, dafs Gennadius hier den Liber de rebaptismate im Auge hat, hält jedoch die Verbindung desselben mit Ursinus für einen Irrtum des Gennadius. Dieser Irrtum bleibt bestehen, mag man nun mit Richardson „homo romanus" oder mit Bernoulli „monachus" als nähere Bestimmung lesen. Der Identifizierungsversuch von Schüler und Czapla ist also mifslungen. Wie aber Gennadius zu dem Namen Ursinus gekommen ist, bleibt noch zu untersuchen.

Ernst[2] hat auf Grund einer Zuschrift von P. Ehrle mitgeteilt, dafs der Liber de rebaptismate in dem bisher un-

[1] Theol. Jahresber. 17 (1897) 196.

[2] Nachträgliches zur Abhandl. über den Ursprung des Liber de rebaptismate, Ztschr. für kathol. Theol. 20 (1896) 360—362; Zur

bekannten cod. Vatic. Reg. 324 noch handschriftlich erhalten ist. Diese einzige Handschrift stammt erst aus dem 16. bis 17. Jahrhundert und ist daher mit dem verschollenen Labbe-Cossartschen Codex nicht identisch. Nach Stichproben von Gräven, der die Handschrift auf Veranlassung Schülers untersuchte, geht sie auf den ebenfalls verlorenen cod. Rhemensis zurück. Jüngst hat A. Beck [1] die Echtheit der Kapitel 16 bis 18 der Schrift in Abrede gestellt. Er stützt sich aber dabei lediglich auf innere Gründe, auf den Widerspruch ihrer Lehre von der Taufe gegenüber den echten Teilen der Schrift, die er wesentlich anders auffafst als Ernst, und auf einige Dispositionsmängel in den betreffenden Kapiteln gegenüber den andern. Eine solche Interpolation, wie sie Beck hier behauptet, gehört zu den gröfsten Seltenheiten innerhalb der altchristlichen Litteratur und mufs daher durch besonders gewichtige Gründe erwiesen werden. Dafs dies nicht der Fall ist, zeigt die Antwort von J. Ernst [2], der mit Recht hervorhebt, dafs schon der Umstand, dafs die Ansicht Becks als notwendige Voraussetzung die auf ganz unzulänglichen Gründen aufgebaute Hypothese von der späteren Einschiebung eines nicht unbeträchtlichen Teiles des Liber de rebaptismate durch eine fremde Hand braucht, genüge, um deren Abweisung zu rechtfertigen. Noch besser wird diese gerechtfertigt durch den Nachweis, dafs der Liber de rebaptismate wirklich die seltsame Theorie über die Taufe enthält, die in den Sätzen gipfelt, dafs die Wassertaufe, auch die innerhalb der Kirche gespendete, ohne unmittelbare Heilswirkung ist

handschr. Überlieferung des Liber de rebaptismate, a. a. O. 22 (1898) 179 f.

[1] Der Liber de rebaptismate und die Taufe. Sind Kap. 16—18 echt? Der Katholik 1900, 1, 40—64.

[2] Die Lehre des Liber de rebaptismate von der Taufe, Ztschr. f. kath. Theol. 24 (1900) 425—460. In einem Anhange: Nachträgliches zur Tauftheorie des Liber de rebapt., a. a. O. 261 f., wendet sich Ernst gegen H. Lüdemann, der im Theol. Jahresb. 18 (1898) 208 f. seine Auffassung angegriffen hatte. — Auf einen weiteren Aufsatz von Ernst, Der hl. Augustin über die Entscheidung der Ketzertauffrage durch ein Plenarkonzil, a. a. O. 282—325, werde ich in der zweiten Abteilung zurückkommen.

und aus sich weder Sündenvergebung noch Gnade wirke. Diese seien die Wirkung der Geistestaufe, die mit der Firmung identisch ist, mit der Wassertaufe gewöhnlich verbunden wird, aber auch getrennt von dieser gespendet werden kann. Der Anonymus geht noch weiter und behauptet, es werde die Geistestaufe in vielen Fällen auf aufserordentlichem Wege auch ohne Firmung und selbst ohne vorhergehende Wassertaufe gespendet.

Die bei Hartel fehlende Exhortatio de paenitentia wurde von C. Wunderer[1] und A. Miodoński[2] neu herausgegeben. Wunderer verlegt sie in das Ende des 4. oder an den Anfang des 5. Jahrhunderts auf Grund der Vergleichung ihrer Bibelcitate mit Stellen von Hilarius von Poitiers und Lucifer von Calaris und der Ähnlichkeit der Haltung des antinovatianischen Verfassers mit der des Pacianus von Barcelona. Er betrachtet sie als Zeugin der Textgestalt der afrikanischen Bibelübersetzung in ihrer zweiten Stufe, zwischen Cyprian und Tichonius.

Die Schrift Ad Vigilium episcopum de judaica incredulitate ist der Widmungsbrief zur verlorenen lateinischen Übersetzung des Dialoges von Ariston von Pella. Harnack[3] und Zahn[4] identifizierten den Adressaten mit dem bekannten Bischof Vigilius von Tapsus, während G. Ficker[5] daran erinnerte, dafs schon Bernardus Vindingus (1621) an Vigilius von Trient dachte, der am Anfang des 5. Jahrhunderts als Märtyrer starb. Für die Schrift De singularitate cleri-

[1] Bruchstücke einer afrikanischen Bibelübersetzung in der pseudocyprianischen Schrift Exhortatio de paenitentia, neu bearbeitet, Erlangen 1889, 58 S. Der Text (S. 11—29) beruht auf der Editio princeps von Trombelli (1751) und auf zwei Hss von Augsburg (Kreisbibl. Nr. 65 saec. 15 init.) und Madrid (Bibl. Nat. Q. 138 a. 1416).

[2] Incerti auctoris exhortatio de paenitentia, ope codicis Paris. Nr. 550 recognovit A. M., Krakau 1893, 10 S. (separat aus Rozprawy akademii umiejętności. Wijdział filologiczny, Serija 2, 20 (1893) 125—134.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 1, 93, 719.

[4] Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 4 (1891) 310 Anm. 2.

[5] Studien zu Vigilius von Tapsus, Leipzig 1897, 5.

corum schlug G. Morin[1] den donatistischen Bischof Macrobius in Rom (4. Jahrhundert) als Verfasser vor, dem Gennadius (Kap. 5) ein Buch Ad confessores et virgines zuschreibt, dessen Charakteristik auf die pseudo-cyprianische Schrift pafst. C. Weyman[2] sieht aber in dem Gebrauch von „erigere" im Sinne von „entfernen", der für Italien im 6. Jahrhundert neuerdings nachgewiesen wurde, einen Fingerzeig für ihre spätere Abfassung. Bestechend ist die Aufstellung von K. G. Goetz[3], dafs der erste unter den unechten Briefen (Donatus Cypriano) bei Hartel nichts anderes ist als der Anfang der echten Schrift Ad Donatum, die ursprünglich ein Dialog gewesen sei. Dieser Anfang steht in den codd. Monac. 208 saec. 9—10, Trecens. 518 saec. 8—9 und dem cod. Cambronensis des Pamelius. Hartel folgte jedoch den Handschriften, die diesen Anfang nicht geben, und fafste ihn als einen fingierten Brief des Donatus an Cyprian auf. Gegen diese Auffassung machte Goetz geltend die Kürze dieses Briefes (bei Hartel umfafst er sechs Zeilen) und den offenbar fragmentarischen Charakter seines Inhaltes, die grofse Unwahrscheinlichkeit, dafs ein solches Bruchstück ein gefälschter Brief sein solle, besonders aber die vorzügliche Ergänzung des jetzigen Anfangs der Schrift Ad Donatum, der auf ein früheres Versprechen Cyprians hinweist, ohne darüber den geringsten Aufschlufs zu geben. Diesen Aufschlufs gebe nun der sogen. unechte Brief des Donatus an Cyprian, indem er Cyprian an ein früheres Versprechen und an die Gelegenheit, bei welcher es gegeben wurde, erinnert. Goetz hat sich aber die Frage nicht gestellt, ob nicht gerade das letzte Moment zur Erfindung dieses neuen Anfanges geführt habe. Es läfst sich in der That begreifen, wie C. Weyman[4] hervorhebt, dafs ein Spätling sich durch den abrupten (aber

---

[1] Une étude sur le De aleatoribus, Rev. bénédict. 8 (1891) 234 bis 236.

[2] A. a. O. 650.

[3] Der alte Anfang und die ursprüngliche Form von Cyprians Schrift Ad Donatum, Texte u. Unt. N. F. 4, 1 c (1899) 16 S.

[4] Hist. Jahrb. 20 (1899) 500 f.

rhetorisch wirkungsvollen) Anfang von Ad Donatum zur Fabrikation des neuen Anfangs veranlaſst sehen konnte, während es schlechterdings unglaublich ist, daſs die schöne Schrift durch Streichung des alten Anfangs ihres ursprünglichen Dialogcharakters entkleidet worden sei, um besser für kirchenrechtliche Zwecke verwendet werden zu können. Goetz hält allerdings die Sprache des Briefes für cyprianisch und glaubt, daſs seine Angaben über die vorchristliche Zeit Cyprians, seine rhetorische Bildung und sein Zusammenleben mit Donatus einem späteren Abschreiber nicht zugetraut werden können. Bei nüchterner Betrachtung der sechs Zeilen erblickt man aber in ihnen diese Vorzüge nicht. Die Hypothese von Goetz ist auch von P. Lejay [1], Th. Wehofer [2] u. a. kurz abgethan worden.

Zwei weitere noch nicht genannte Beiträge lieferte A. Harnack [3], der wahrscheinlich gemacht hat, daſs die Oratio I und II in Hartels Ausgabe sowie die bereits oben (S. 153) erwähnte Caena Cypriani dem jüngeren Cyprian, dem gallischen Dichter aus dem 5. Jahrhundert, zugehören. Dafür spricht besonders die wesentliche Identität der Überlieferungsgeschichte der drei Schriftstücke und der Umstand, daſs in allen dreien die Erwähnung von Thekla wiederkehrt, deren Zurückführung auf die Acta Pauli schon oben gewürdigt wurde. Die Benutzung der Acta Pauli in der Caena veranlaſste Rabanus Maurus zu einer Neubearbeitung, die H. Hagen [4] zusammen mit der Vorlage mehrere Jahre vorher herausgab, ohne jedoch der Frage nach dem Verfasser der Caena näher zu treten. Harnack [5]

---

[1] Revue d'hist. et de littér. relig. 5 (1900) 170 f.

[2] Allg. Litt.-Bl. 1900, 45. Wehofer stöſst sich, wie er mir mitteilt, besonders an dem dialogischen Charakter, den Goetz der Schrift Ad Donatum aufdrängen will, der aber zur schriftstellerischen Persönlichkeit Cyprians gar nicht paſst.

[3] Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die „Acta Pauli", Texte u. Unt. N. F. 4, 3 b (1899) 34 S.

[4] Eine Nachahmung von Cyprians Gastmahl durch Hrabanus Maurus, Ztschr. f. wiss. Theol. 27 (1884) 164—187.

[5] Patr. Miscellen 10. Zur Schrift Pseudocyprians De montibus Sina et Sion, Texte u. Unt. N. F. 5, 3 (1900) 135—147. Lehrbuch der Dogmengeschichte 1[3] (1894) 676.

hat auch den Traktat De montibus Sina et Sion, den er schon in seiner Dogmengeschichte verwertet und dem Mercati[1] jüngst einige textkritische Bemerkungen auf Grund der Ausgabe von Erasmus gewidmet hatte, näher untersucht und seine Abfassungszeit mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf die Jahre 210—240 festgesetzt. Er ist höchst wahrscheinlich afrikanischen Ursprungs, wie der Bibeltext beweist. Der Inhalt verdient nach Harnack ein sorgfältiges Studium; er hebt neben den naiven und volkstümlichen Christusvorstellungen die spekulativen Ansätze hervor und bewundert mit Recht den Satz: Lex christianorum crux est sancta Christi filii Dei vivi. G. Mercati[2] endlich stellte die Hypothese auf, dafs der dritte unter den unechten Briefen bei Hartel von einem Donatisten im 4. Jahrhundert gefälscht wurde, und verbreitet sich bei dieser Gelegenheit über die afrikanische Überlieferung des Cypriantextes, deren Zeugen neben dem verlorenen cod. Veronensis in dem cod. Paris. 1658 saec. 14 (Z) zu erblicken sei.

Neben den schon bei Tertullian (oben S. 444) erwähnten Gedichten hat R. Peiper[3] auch das Gedicht Ad senatorem ex christiana religione ad idolorum servitutem conversum neu herausgegeben, ohne Ort und Zeit der Entstehung näher bestimmen zu können.

7. Über den Stil und die Sprache Cyprians erschienen zwei wertvolle Beiträge von M. Le Provost[4] und E. W. Watson[5]. Der erste untersucht die Sprache Cyprians auf spätklassische und dem Vulgärlatein entliehene Formen, ihre Africismen,

[1] D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano, Rom 1899, 41—43.

[2] Un falso donatistico nelle opere di S. Cipriano, Rendiconti del r. Ist. Lombardo di sc. e lett. Serie 2, 32 (1899); auch separat, 12 S.

[3] Cypriani Galli poetae heptateuchos, Wien 1891, 227—230. Vgl. S. XXVIII: prioris tamen aliquanto aetatis neque gallicae originis esse crediderim (als die zwei andern Gedichte).

[4] Étude philol. et littér. sur St. Cyprien, Saint-Brieuc u. Paris 1889, XII u. 304 S.

[5] The style and language of St. Cyprian, Studia bibl. et eccl. 4 (1896) 189—324. — Watson, Cyprian in Greece, The classical review

Hebraismen, Hellenismen, ihre Beeinflussung durch das Christentum und ihre Neubildungen in der theologischen Terminologie. Der zweite handelt zuerst von den rhetorischen Elementen in dem Stile Cyprians und seinen litterarästhetischen Eigenschaften auf Grund einer Vergleichung mit Tertullian, Apuleius, Seneca, Cicero und alten Bibelübersetzungen, hierauf von seinem theologischen und kirchlichen Wortschatze. E. Norden [1] hat Watson das Zeugnis ausgestellt, dafs er am klarsten und eindringlichsten den richtigen Standpunkt in der Beurteilung der Sprache Cyprians und des sogen. afrikanischen Lateins vertritt, und erblickt in dessen Untersuchung ein Muster, von welchen Gesichtspunkten ein Autor jener Zeit stilistisch betrachtet werden mufs. Er selbst bezeichnet als die Signatur des Stiles Cyprians den griechischen Satzparallelismus mit Homoioteleuton, neben welchem der Allitteration und der Paronomasie ein bedeutender Platz eingeräumt wird. Interessant ist auch seine Bemerkung, dafs die stilistische und inhaltliche Abhängigkeit Cyprians von Minucius Felix noch viel weiter geht, als man gewöhnlich annimmt. Eine spezielle grammatikalische Frage hat R. Herkenrath [2] untersucht, den Gebrauch des Gerundiums und Gerundivums bei Cyprian im Vergleiche mit Plautus, um die geschichtliche Entwicklung derselben an beiden Autoren zu illustrieren. Diese Betrachtungsweise kann beanstandet werden, da die Mittelglieder fehlen; im einzelnen werden aber wichtige Beobachtungen über Cyprians Sprachgebrauch vorgelegt und textkritische Vorschläge gemacht [3].

---

7 (1893) 248, wies ein cyprianisches Citat nach im Sendschreiben des Patriarchen der katholisch-anatolischen Kirche vom Jahre 1723 und erschlofs daraus eine gröfsere Kenntnis von Cyprians Schriften im Orient, als man bisher annahm. F. Lauchert, Internat. theol. Ztschr. 1 (1893) 699, bemerkte dazu, dafs das Citat schon in der Confessio Dosithei von 1672 steht.

[1] Die antike Kunstprosa 2 (1898) 593 Anm. 1, 618—621.

[2] Gerundii et Gerundivi apud Plautum et Cyprianum usum comparavit R. H., Prager Studien aus dem Gebiete der klass. Alt.-Wiss. 2 (1894) 115 S.

[3] Vgl. auch C. Goetz, Constitutus = καθεστώς, ὤν bei Cyprian, Arch. f. latein. Lexicogr. 9 (1896) 307 f.

8. Zum Schlusse mögen die Beiträge zu Cyprians Theologie kurz gewürdigt werden. G. Morgensterns[1] Untersuchung über das Verhältnis Cyprians zur Philosophie seiner Zeit gelangte zum Resultate, dafs Cyprian gar nicht Philosoph gewesen sei. Das wird bewiesen, indem Cyprians Ansichten mit dem stoischen System verglichen werden; dafs dabei die Ethik in den Vordergrund gestellt wird, ist selbstverständlich. Ein anderes Resultat war nicht zu erwarten. Als Denker ist Cyprian weder produktiv noch tief und scharfsinnig, ebensowenig ist er original; aber er ist bewundernswert als Praktiker, ein Mann von einheitlichem Charakter, von eminent praktischer Bedeutung auf kirchlichem Gebiete, ich möchte hinzufügen, der Urtypus des abendländischen Bischofs.

Eine eigene Studie über die Stellung Cyprians zur Heiligen Schrift ist nicht erschienen; wohl aber hat P. Corssen[2] nachgewiesen, dafs der Text der Apostelgeschichte bei Cyprian mit dem von S. Berger (1889) veröffentlichten Palimpsest von Fleury identisch ist, und dafs die alte lateinisch-afrikanische Übersetzung in einzelnen Fällen dem ursprünglichen Texte der Apostelgeschichte näher führt als die griechischen Handschriften. Kurz vorher hatte J. Haufsleiter[3] den cyprianischen Text der Apokalypse aus dessen Citaten, dem genannten Palimpsest und dem Kommentar des Bischofs Primasius von Hadrumet gewonnen. Sehr dankenswert ist der von J. Heidenreich[4] durchgeführte Vergleich des neutestamentlichen Textes bei Cyprian mit dem Vulgatatext. Der Verfasser

[1] Cyprian, Bischof von Karthago, als Philosoph, Jena 1889, 50 S.

[2] Der cyprianische Text der Acta Apostolorum, Berlin 1892, 26 S. 4°, Beilage zum 2. Jahresber. des Kgl. Gymn. zu Schöneberg-Berlin. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 13 (1892) 893. Weitere Litteraturangaben und Bemerkungen zur Erforschung des Bibeltextes Cyprians giebt Corssen in dem Jahresber. f. Alt.-Wiss. 27, 2 (1899) 15 f., 25 ff., 33 u. s. w.

[3] Die latein. Apokalypse der alten afrikanischen Kirche, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 4 (1891) 79—175.

[4] Der neutestamentliche Text bei Cyprian verglichen mit dem Vulgatatext. Eine textkritische Untersuchung zu den heiligen Schriften des Neuen Testamentes, Bamberg 1900, 148 S.

giebt zuerst den Text der neutestamentlichen Schriften, soweit er sich bei Cyprian findet, in extenso wieder und stellt diesem den Vulgatatext gegenüber, wann und insoweit er mit dem cyprianischen nicht übereinstimmt. Hierbei hätte aber nicht die Vulgata-Ausgabe von M. Hetzenauer als die beste verwendet werden sollen, sondern die von Wordsworth und White, soweit sie erschienen ist. In dieser fleifsigen Zusammenstellung von 905 Versen des neutestamentlichen Textes, die sich an 797 Stellen in den Schriften Cyprians finden, liegt der Wert der Abhandlung. Heidenreich hat es nicht verstanden, von einer genügend weiten Grundlage aus die Konsequenzen aus dem Thatbestande zu ziehen. Die Bemerkung, dafs die Verschiedenheiten der beiden Texte „mehr accidenteller als essentieller Natur“ sind, beweist, dafs Heidenreich die Sache allzusehr mit den Augen des Dogmatikers ansieht. Dafs Cyprian nicht selbst aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte, das stellt Heidenreich in einem Satze fest! Hoffentlich wird die Untersuchung über die von Cyprian benutzte lateinische Übersetzung, die er ankündigt, die Fehler der Erstlingsschrift vermeiden. Von der Voraussetzung ausgehend, dafs Cyprian allzu einseitig nur als Kirchenpolitiker ins Auge gefafst werde, suchte K. G. Goetz[1] das Christentum Cyprians allseitig zur Darstellung zu bringen. Er unterscheidet bei ihm ein fünffaches Christentum, ein rational-moralisches, ein dynamistisches, ein dualistisches, ein nationales und ein politisches, von denen das erste bei Cyprian vorherrsche und ihn als Theologen charakterisiere. Unter dieser ungewöhnlichen Terminologie versteht aber der Verfasser eigentlich nur die verschiedenen Elemente, die sich in Cyprians Theologie mehr oder weniger geltend machten, wobei allerdings Christentum und Theologie mit Unrecht miteinander verwechselt werden. Der Ausdruck „rational-moralisches Christentum“ ist zudem mifsverständlich, da er allgemein zur Charakterisierung der Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts

[1] Das Christentum Cyprians. Eine historisch-kritische Untersuchung, Giefsen 1896, X u. 141 S.

dient. Goetz ist jedoch nicht in den krassen Irrtum gefallen, Cyprian als einen Aufklärungstheologen hinzustellen. Es ist die allbekannte praktisch-religiöse Richtung, die Cyprian mit seinem Meister Tertullian teilt, welche, wie H. Lüdemann[1] mit Recht hervorhob, in einer wunderlichen Verkleidung uns bei Goetz entgegentritt, dessen Sucht nach einer unklaren neumodischen Terminologie der genannte Kritiker verurteilt. Die Darstellung der vorzüglichsten Glaubenslehren bei Cyprian von M. Thurnhuber[2] hat keinen wissenschaftlichen Wert; als Materialsammlung kann sie aber einigen Dienst leisten.

9. Die Bedeutung Cyprians als Theologen liegt vor allem in der Ausbildung des katholischen Kirchenbegriffes[3], der in seiner Schrift De catholicae ecclesiae unitate und in seinen späteren Briefen vorliegt, und ihm wird von Harnack[4] u. a. die Umprägung des ursprünglichen pneumatischen Kirchenbegriffes in den hierarchischen hauptsächlich zugesprochen. Von dieser Voraussetzung ist O. Ritschls[5] Darstellung beherrscht, der von seinem Zwecke aus, den Einflufs Cyprians auf die Ausgestaltung der kirchlichen Verfassung seiner Zeit zu bestimmen, auf die Betrachtung des Kirchenbegriffes Cyprians geführt wurde. Im ersten Teile seiner Arbeit suchte daher Ritschl die allmähliche Herausbildung des „neuen“ Kirchenbegriffes zu ermitteln im Zusammenhang mit dem kirchlichen Streite um die Wiederaufnahme der Gefallenen in Karthago und Rom, der sehr ausführlich dargestellt wird. Ich habe gegen diese psychologische Betrachtungsweise an und für

---

[1] Theol. Jahresber. 16 (1896) 163 f.

[2] Die vorzüglichsten Glaubenslehren in den Schriften des heiligen Bischofs und Märtyrers Cyprianus von Karthago. Eine patristische Studie, 1. Hälfte, Augsburg 1890, 66 S. (Progr.). Vgl. C. Weyman im Hist. Jahrb. 11 (1890) 800.

[3] Notiert sei: J. H. Reinkens, De leer des hl. Cyprianus over de eenheid der kerk. Ut het Duitsch vert., Amsterdam 1899. Das Original erschien in Würzburg 1873.

[4] Lehrb. der Dogmengesch. 1[3] (1894) 380—389.

[5] Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche. Eine kirchengesch. und kirchenrechtliche Untersuchung, Göttingen 1885, VIII u. 250 S.

sich nichts einzuwenden; sie allein kann das Werden des ausgebildeten Kirchenbegriffes Cyprians erklären, und es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs dieser nicht von Anfang an bei Cyprian begrifflich feststand, dafs vielmehr die kirchlichen Streitigkeiten seiner Zeit zur Klärung und Ausbildung desselben mächtig beitrugen. Ritschl hat aber andere Momente dieser Entwicklung und insbesondere die neutestamentliche Grundlage des cyprianischen Kirchenbegriffs nicht zur Geltung gebracht und mufste daher notwendig zu einseitigen Resultaten gelangen. Zu geringerem Widerspruch giebt der zweite Teil Anlafs, welcher die Formen der gemeinschaftlichen Thätigkeit in der Kirche, das kirchliche Leben in der christlichen Gemeinschaft, die Kirchenzucht, die Verwendung des kirchlichen Vermögens, die Gemeinde und die Gemeindebeamten nach Cyprians Briefsammlung darstellt.

Der Standpunkt, von dem E. Kohlschmidt[1] Cyprians Kirchenbegriff mit dem Luthers verglichen hat, kommt schon im Titel seiner Abhandlung klar zum Vorschein und bestimmt wohl auch deren Resultate.

10. Mit Cyprians Kirchenbegriff steht die Lehre vom Primat der römischen Kirche und seine Stellung im Ketzertaufstreit in innerem Zusammenhang. P. v. Hoensbroech[2] sammelte die Zeugnisse Cyprians für den Primat, ohne jedoch die Schwierigkeiten, die sich bei dem Ketzertaufstreite ergaben, genügend zu lösen. Seine Meinung[3], dafs Cyprian den Gegenstand dieses Streites als eine disziplinarische Angelegenheit, den Streit selbst lediglich als eine Frage der äufseren Kirchenzucht, nicht als eine Glaubensfrage betrachtet habe, ist von J. Ernst[4] widerlegt worden, der in zwei

---

[1] Ad constituendam ecclesiae catholicae notionem quid Cyprianus, ad emendandam atque instaurandam quid valuerit Lutherus, brevi comparatione exponitur, Jena 1891, 27 S. (mir unzugänglich).

[2] Der römische Primat bezeugt durch den hl. Cyprian, Ztschr. f. kath. Theol. 14 (1890) 193—230.

[3] Zur Auffassung Cyprians v. d. Ketzertaufe, a. a. O. 15 (1891) 727—736.

[4] Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe, a. a. O. 17 (1893) 79—103; War der hl. Cyprian exkommuniziert, a. a. O. 18 (1894) 473

weiteren Abhandlungen nachwies, dafs Cyprian zwar mit der Exkommunikation bedroht wurde, der Kirchenbann jedoch niemals formell über ihn verhängt wurde, dafs er aber auch seinerseits seine Ansicht in der Frage nicht widerrufen hat, weil er seiner Sache subjektiv zu gewifs war und die Argumente, die der Papst Stephanus und der Verfasser des Liber de rebaptismate gegen ihn geltend machten, für eine siegreiche Widerlegung nicht ausreichend waren. Das einzige positive Zeugnis für den angeblichen Widerruf in dem Liber variarum quaestionum, der Beda dem Ehrwürdigen wahrscheinlich mit Unrecht beigelegt wird, erwies er als wertlos, weil die betreffende Stelle von Augustinus abhängig ist und dessen blofse Vermutung in eine feststehende Thatsache umgewandelt hat. In diesem Zusammenhange stellt Ernst auch in Abrede, dafs die Anhänger der Wiedertaufe in Kleinasien, insbesondere Firmilian, ihre Meinung widerrufen hätten. Als Friedensvermittler zwischen dem römischen Stuhle und den Anhängern der Wiedertaufe unter den Bischöfen betrachtet er nach Eusebius den Bischof Dionysius d. Gr. von Alexandrien.

Sehr beachtenswert ist die Studie von J. Delarochelle[1], die sich wesentlich mit der Idee Cyprians vom Primate beschäftigt und darzuthun sucht, dafs Cyprian den Primat Petri unter den Aposteln als ein Symbol der Einheit der Kirche betrachtete und dementsprechend in dem römischen Bischofe nur den offiziellen Vertreter der Einheit und Zusammengehörigkeit aller Bischöfe erkannte, die an Macht und Würde alle einander gleich seien. Diese Auffassung stützt er auf eine Reihe von Texten, die sie in der That zu fordern scheinen, und führt sie auf einen unvollkommenen Kirchenbegriff bei Cyprian zurück, der mit der Thatsache des römischen Primates nicht übereinstimmte, und dem Cyprian selbst

---

bis 499; Der angebliche Widerruf des hl. Cyprian in der Ketzertauffrage, a. a. O. 19 (1895) 234—272.

[1] L'idée de l'église dans St. Cyprien, Études d'hist. et de littér. relig. 1 (1896) 519—533.

nicht treu blieb bei einigen konkreten Anlässen, welche die Anerkennung eines eigentlichen Primates in Rom in sich schliefsen.

C. Goetz[1] suchte den Beweis zu erbringen, dafs die Bufslehre Cyprians wesentlich von der „römischen“ verschieden sei, insofern er in der Wiederaufnahme der Gefallenen nach geschehener Bufse die Wiedergewährung der kirchlichen Rechte, nur mittelbar und indirekt eine Vorbedingung für die Vergebung ihrer Sünde seitens Gottes erblickte, und lehrte, dafs der Bischof nur die gegen die Kirche gerichteten Sünden vergebe. Diese Aufstellungen wurden aber von K. Müller[2] als irrig dargethan, der die Unterscheidung zwischen dem Frieden mit der Kirche und der Vergebung der Sünden durch Gott, zwischen Sünden gegen die Kirche und Sünden gegen den Heiligen Geist bei Cyprian in Abrede stellte. Der wirkliche Zweck der Bufse sei darum auch für Cyprian nur Genugthuung an Gott, Versöhnung des erzürnten Gottes, Gottes Vergebung der Sünde, die durch innere und äufsere Demütigung, durch Gesinnung und Werke der Bufse eben erreicht wird. Der erste Teil der Abhandlung stellt die Stadien der Rekonziliation durch die Märtyrer und Konfessoren, sodann durch die Gemeinde und den Bischof, endlich durch den Bischof allein dar, wie sie sich in Rom am raschesten, in Afrika etwas langsamer und am langsamsten im Osten vollzogen, wo, z. B. in Alexandrien, noch in der diokletianischen Verfolgung die Märtyrer in ähnlicher Rolle sich befanden wie in Karthago unter Cyprian.

---

[1] Die Bufslehre Cyprians. Eine Studie zur Gesch. des Bufssakraments, Königsberg 1895, X u. 100 S. S. 65—100 bilden einen Anhang: Zur Terminologie Cyprians (1. Was heifst Bischof bei Cyprian? 2. religio et fides, 3. sacramentum, 4. haeresis u. schisma).

[2] Die Bufsinstitution in Karthago unter Cyprian, Ztschr. f. Kirchengeschichte 16 (1896) 1—44, 187—219 (mit Beilagen: 1. Der Brief des römischen an den karthagischen Klerus, Ep. 8; 2. Der Diakonat des Felicissimus; 3. Zu Ep. 42; 4. Der Presbyter Cajus Didensis; 5. Der Übertritt der römischen Konfessoren vom novatianischen Schisma zu Cornelius).

§ 41. Commodian.

1. Eine in philologischer Hinsicht ausgezeichnete Ausgabe des ersten christlich-lateinischen Dichters erhielten wir von B. Dombart[1]. Sie beruht auf einer sorgfältigen Benutzung des gesamten vorhandenen Handschriftenmaterials, das allerdings nicht umfangreich ist: für die Instruktionen cod. Cheltenham., jetzt Berolin. 1825 (167), cod. Paris. 8304 saec. 17, eine Abschrift des Apographon Sirmondi des verlorenen cod. Andegavensis, endlich cod. Leidens. Vossian. 49 in 8^{0}, der wiederum eine Abschrift des cod. Paris. darstellt; das Carmen apologeticum ist nur in einer einzigen Handschrift, dem cod. Cheltenham. 12 261 saec. 8, vertreten. Aus den zwei ältesten Handschriften hat Dombart einige Lücken in den bisherigen Texten ausfüllen und eine grofse Anzahl besserer Lesarten beibringen können. Die Überlieferung ist jedoch so schlecht, dafs viele verderbte Stellen auch der Heilung durch Konjekturen spotten, und wenn Dombart öfters auf die Möglichkeit, den Gedanken des Dichters festzustellen, verzichten mufste, so ist daran in letzter Linie auch der Dichter selbst schuld, dessen Dichtungsformen der Klarheit der Gedanken vielfach nicht förderlich waren. In der Einleitung bespricht Dombart aufser der textkritischen Grundlage seiner Rezension die Quellen Commodians, insbesondere Virgil und Cyprian. Weitere Erörterungen hatte er schon früher in verschiedenen Abhandlungen niedergelegt (vgl. I, 181). Zu erwähnen ist hier noch die umfangreichste dieser vorbereitenden Studien[2], worin er die Ergebnisse der neuen Handschriftenvergleichung darlegte. Sehr sorgfältig sind die Verzeichnisse der Wörter, Redensarten und Schriftstellercitate, welche die Ausgabe

[1] Commodiani carmina recensuit et commentario critico instruxit B. D., Wien 1887, XXIV u. 250 S. (Wiener Corpus, 15. Bd). Vgl. K. Sittl, Jahresber. f. Alt.-Wiss. 17, 2 (1889) 96—98, der einige Zweifel über die Autorschaft Commodians bezüglich des Carmen apologeticum äufserte.

[2] Commodian-Studien, Sitzungsber. d. Wiener Akad. 107 (1884) 713—802; auch separat, Wien 1884, 92 S.

schliefsen. Nachträge zu Dombart über Commodians Quellen brachten M. Manitius [1], P. Corssen [2], James [3], C. Weyman [4], der auf liturgische Texte hinwies, und W. Bousset [5], der für das Carmen apologeticum v. 791 ff. und Lactantius' Institutionen 7, 10 ff. eine gemeinsame sibyllinische Quelle annahm.

2. Den Versbau Commodians untersuchte W. Meyer [6], legte seine Eigentümlichkeiten dar und stellte u. a. das Gesetz fest, dafs er fast durchgehends in dem Carmen apologeticum in je zwei Versen einen Gedanken entwickelt (sogen. Paargesetz). Diese Untersuchung sowie die von Hannsen (vgl. I, 181) hat Dombart in seiner Ausgabe benutzt. Den Unterschied der Metrik Commodians von der rhythmischen Dichtungsform hob L. Vernier [7] im Gegensatz zu Hannsen und W. Meyer stark hervor. Schon früher hatten Ch. Comte [8], Ph. Thielmann [9], denen Dombart [10] beistimmte, erkannt, dafs sich bei Commodian auch Telesticha vorfinden. Diese Untersuchungen führten auch zu zahlreichen textkritischen Verbesserungen [11], die sich vielfach von dem metrischen Gesichts-

[1] Zu späten lateinischen Dichtern 5. Commodianus, Rhein. Mus. 45 (1890) 317; Zu Commodian a. a. O. 46 (1891) 150—152.

[2] Göttinger Gel. Anzeigen 1889, 311 f. (betont bei der Besprechung der Old-Latin bibl. texts von J. Wordsworth, dafs C. die Bibel allem Anscheine nach in dem cyprianischen Texte gelesen habe).

[3] Apocrypha anecdota, Texts and stud. 2, 3 (1893) 54 f. Benutzung der Paulusakten; sie ist aber nicht sicher nach E. Preuschen, Theol. Litt.-Ztg. 1893, 545.

[4] Jahresber. f. Alt.-Wiss. 23, 2 (1895) 279.

[5] Der Antichrist, Göttingen 1895, 49—52.

[6] Anfang und Ursprung der latein. u. griech. rhythmischen Dichtung, Abhandl. der Münch. Akad. 17, 2 (1885) 288—307.

[7] La versification latine populaire en Afrique. Commodien et Verecundus, Rev. de philol. 15 (1891) 14—33; Notes sur Commodien, a. a. O. 117—130 (Ergänzung zu dem ersten Aufsatz).

[8] Une correction au texte de Commodien (Instr. I, 28, 5), Rev. de philol. 11 (1887) 45 f.

[9] Zu Commodian, Arch. f. latein. Lexicogr. 5 (1888) 143 f.

[10] Telesticha bei Commodian, a. a. O. 6 (1889) 271 f. Vgl. auch 272 f. Dombarts Notiz über „Tricesima sabbata“.

[11] Vgl. auch B. Kübler, Scobis critica, Arch. f. latein. Lexicogr. 8 (1893) 136 (2 Konjekturen).

punkte aus ergaben. Das Latein Commodians hat H. Schneider [1] in Bezug auf einige Kapitel der Syntax mit dem klassischen verglichen und von den vier Elementen seiner Sprache: klassische Anklänge, Gräcismen, Hebraismen und Vulgär- resp. Kirchenlatein, besonders das letztere herausgehoben. B. Aubé [2] wiederholte seine Ausführungen über die Abfassung des Carmen apologeticum in dem Jahre 249, die er aus dem Hinweis auf die bevorstehende Christenverfolgung und den Übergang der Goten über die Donau erschlofs, und fand im wesentlichen die Zustimmung von M. A. N. Rovers [3], während jüngst H. Brewer [4] in Anlehnung an F. X. Kraus (1871) in einer vorläufigen Mitteilung den Beweis zu erbringen suchte, dafs Commodian nach Lactanz lebte, und dafs die Angabe des Gennadius über die Abhängigkeit Commodians von dem letzteren der Wahrheit entspreche. In einer späteren Abhandlung [5] will der Verfasser zeigen, dafs Commodian der Mitte des 5. Jahrhunderts angehört, dafs er seine Dichtungen um 458—466 in Südgallien abfafste, und dafs er nicht Bischof, noch überhaupt Geistlicher, sondern ein sogen. Asket war. Ich würde mich nicht wundern, wenn der Beweis gelänge; denn Commodian in vornicänischer Zeit hat mich immer etwas seltsam angemutet, trotzdem so manche einzelne Züge, insbesondere seine Vertrautheit mit der ältesten christlichen Litteratur und der altertümliche Charakter seiner Schriften die herrschende Meinung in hohem Grade empfehlen.

[1] Die Casus, Tempora und Modi bei Commodian, Nürnberg 1889, 35 S., Beilage z. Jahresber. der Kgl. Studienanstalt zu N. — Vgl. dazu B. Dombart, Arch. f. latein. Lexicogr. 6 (1889) 585—589.

[2] L'église et l'état dans la seconde moitié du 3ᵉ siècle, Paris 1885, 517—544. Vgl. I, 181.

[3] Een apocalypse uit de derde eeuw, Theol. Tijdschr. 20 (1886) 457—472.

[4] Die Abfassungszeit der Dichtungen des Commodianus von Gaza, Ztschr. f. kath. Theol. 23 (1899) 759—763. C. Weyman, Jahresber. über die christlich-latein. Poesie von 1897—1899, Jahresber. f. Alt.-Wiss. 28, 2 (1900) 61 äufsert sich abwartend.

[5] Sie wird in einem der nächsten Hefte der „Forschungen z. christl. Litteratur- und Dogmengesch." erscheinen.

3. Zusammenfassender Natur sind die Studien über Commodian von G. Boissier[1] und E. Freppel[2]. Letztere stammen aber aus dem Jahre 1868—1869, ebenso wie die Ausführungen über Arnobius und Lactanz. Die Vorträge sind von grofser Schönheit; sie stellen aber keinen Fortschritt der Forschung dar. Dasselbe gilt von Boissier, der mit bekannter Meisterschaft die früheren Forschungen von Ebert, Scherer, Aubé, Dombart, Hannsen zu einem Gesamtbild vereinigte. Endlich sei auf A. Ebert[3], M. Manitius[4] und M. Schanz[5] hingewiesen, die in weiterem Zusammenhange Commodian am ausführlichsten behandelten. Schanz betrachtet mit Boissier Gaza in Palästina als die Heimat des Dichters gegen Dombart[6], der sich nochmals für den Westen und speziell für Afrika ausgesprochen hatte. In der Gliederung der Instruktionen in zwei Bücher, die handschriftlich nicht richtig überliefert ist, stellt Schanz sich auf die Seite Eberts, der die vier ersten Gedichte des zweiten Buches zu dem ersten rechnete, während Dombart jedem Buche 40 Gedichte zuwies und somit das zweite Buch mit dem 41. Gedichte beginnen liefs.

§ 42. Arnobius.

1. Nach dem Zeugnis des hl. Hieronymus wird Arnobius als ein afrikanischer Rhetor angesehen; dafs er aber auch juristische Kenntnisse besafs, die er hauptsächlich aus den Institutionen des Gajus schöpfte, hat C. Ferrini[7] nachgewiesen.

[1] Commodien, Mélanges Renier in der Biblioth. de l'école d. haut. étud. Sciences philol. et hist. 73 (Paris 1887) 37—63; auch separat, Paris 1887, 30 S.

[2] Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits, Paris 1893. XII u. 473 S. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 14 (1893) 901.

[3] Allgem. Gesch. der Litteratur des Mittelalters im Abendl. 1² (1889) 88—96.

[4] Gesch. der christlich-latein. Poesie, Stuttgart 1891, 28—42.

[5] Gesch. der röm. Litt. 3 (1896) 349—356.

[6] Arch. f. latein. Lexicogr. 6 (1889) 586.

[7] Die juristischen Kenntnisse des Arnobius und des Lactantius, Ztschr. der Savignystiftung für Rechtsgesch. 15, Roman. Abteil. (1894) 343—352. Auf Arnobius beziehen sich die Seiten 343—346.

Das Programm von Leckelt[1] über die einzige Schrift des Arnobius: Adversus nationes, die in einer einzigen Handschrift (cod. Paris. 1661 saec. 9) auf uns gekommen ist, untersucht die Rechtgläubigkeit der darin vorgetragenen Lehren und gelangt zum Schlusse, dafs Arnobius keine genügende Kenntnis der christlichen Lehre besafs, aber den guten Willen hatte, dieselbe richtig darzustellen. Für die Textkritik verweise ich auf M. Bastgen[2], der 35 Stellen kritisch behandelt hat, und auf die Konjekturen von E. Wölfflin[3], C. Weyman[4] und W. Gemoll[5]. Eine sehr gute Skizze und Charakteristik des Werkes gab M. Schanz[6], der zugleich bemerkt, dafs eine nach allen Seiten hin abschliefsende Quellenuntersuchung noch nicht vorliegt. Der Ansicht von G. Kettner (1877), dafs der Religionshistoriker Cornelius Labeo, der im zweiten oder nach andern in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts den Versuch machte, die alte nationale Religion darzustellen, die Hauptquelle des Arnobius gewesen sei, traten W. Kahl[7] und J. Mülleneisen[8] bei, während sie von K. Buresch[9], allerdings

---

[1] Über des Arnobius Schrift „Adversus nationes". Ihr dogmatischer Lehrgehalt, Progr. d. Realgymn. zu Neifse 1884, 3—19 Vgl. K. Sittl im Jahresber. für Alt.-Wiss. 13, 2 (1885) 63.

[2] Quaestiones de locis ex Arnobii adv. nationes opere selectis, Münster 1887, 43 S.

[3] Arch. f. latein. Lexicogr. 2 (1885) 136: für die Lesart 5, 11 esset... edominari.

[4] Zu Arnobius, Blätter f. d. bayer. Gymn. 23 (1887) 445: ergänzt 1, 49 limen [converrerent capillis et contererent] osculis; Zu latein. Schriftstellern, Abhandl., W. von Christ dargebr., München 1891, 151 f.: Zu Arnobius I, 49, Blätter f. d. bayer. Gymn. 30 (1894) 270 (verteidigt diese Konjektur gegen K. Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer, Leipzig 1890, 184 Anm. 2).

[5] Kritische Bemerkungen zu latein. Schriftstellern, Liegnitz 1890. 17 f. Berücksichtigt wird auch Lactantius 18 f.

[6] A. a. O. 357—363. Vgl. auch Ebert a. a. O. 64—72.

[7] Cornelius Labeo. Ein Beitrag zur spätröm. Litteraturgesch., Philologus, 5. Supplementband (1889) 720—726.

[8] De Corn. Labeonis fragmentis, studiis, adsectatoribus, Marburg 1889, 34—40. Vgl. dazu W. Kahl, Wochenschr. f. klass. Philol. 1890, 655—660.

[9] Klaros. Unters. zum Orakelwesen des späteren Altertums, Leipzig 1889, 128.

ohne Angabe von Gründen, bestritten wurde. A. Röhricht[1] hat mit guten Gründen dieselbe Ansicht wiederholt, die jedoch schon deshalb nicht zur Gewifsheit erhoben werden kann, weil die Werke des Cornelius Labeo alle verloren gegangen sind. A. Röhricht hat aber, wie schon früher bemerkt (oben S. 309), nachgewiesen, dafs Arnobius sicher von Clemens von Alexandrien abhängig ist, und in seiner Untersuchung über die Seelenlehre des Arnobius konnte er auch sein Verhältnis zu Lucrez und Plato bestimmen.

2. In dieser Untersuchung machte Röhricht den Versuch, die merkwürdige Seelenlehre des Arnobius, der die Seelen als Mittelwesen, ähnlich den Göttern, Engeln und Dämonen, bezeichnete und ihnen die Präexistenz, göttlichen Ursprung und absolute Unsterblichkeit absprach, durch die Aufstellung zu erklären, dafs er sich auf einen neutralen Boden stellen wollte und deshalb Lucrez und Plato gegeneinander ins Feld führte. Man wird jedoch Arnobius gerechter, wenn man, seinen eigenen Andeutungen im zweiten Buche Adversus nationes folgend, annimmt, dafs er eine christliche Psychologie darstellen wollte, die Lehre des Christentums aber nicht genügend kannte; gesteht er doch selbst sein Unvermögen, auf alle einschlägigen Fragen eine genügende Antwort zu geben und den Ursprung der menschlichen Seele genauer darzustellen. Röhricht hebt übrigens hervor, dafs Arnobius als Theologe und als Philosoph hinter dem polemisierenden Rhetor weit zurücksteht, und dafs K. B. Francke (1878), dem Harnack gefolgt ist, den philosophischen Gehalt der arnobianischen Erörterungen überschätzt hat, wenn er vom Empirismus, Kritizismus und Skeptizismus des Arnobius spricht. O. Grillnberger[2] hatte im Gegenteil gefunden, dafs Francke Arnobius nicht gerecht werde, insbesondere in der Beurteilung seiner Lehre von der Un-

[1] Die Seelenlehre des Arnobius, nach ihren Quellen und ihrer Entstehung untersucht. Ein Beitrag zum Verständnis der späteren Apologetik der alten Kirche, Hamburg 1893, IV u. 64 S. Vgl. S. 30—42.

[2] Studien zur Philosophie der patrist. Zeit 2. Die Unsterblichkeitslehre des Arnobius, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 5 (1891) 1—14.

sterblichkeit der Seele. Angesichts der Thatsache jedoch, dafs Arnobius der Seele an sich die Unsterblichkeit abspricht, die ihr nur durch Gottes Wille zukomme, und die schliefsliche Vernichtung der bösen Seelen behauptet, dürfte es scheinen, dafs Grillnberger sowohl den Ergebnissen des Arnobius als der Art und Weise, wie er dazu gelangte, allzu grofse Anerkennung zollt. E. F. Schulze[1] ist nicht in diesen Fehler gefallen. Er zeigte, dafs Arnobius nicht im stande war, Ursprung und Zweck des Bösen endgültig zu erklären, sondern sich mit der Aufforderung begnügte, dasselbe zu bekämpfen, wobei er wohl die Hoffnung auf den himmlischen Lohn, nicht aber die Furcht vor Gottes Zorn als sittliches Motiv zuliefs.

3. Beiträge zur Sprache und Stilistik des Arnobius lieferten C. Stange[2], der die Entlehnungen von den altlateinischen Schriftstellern und dem Vulgärlatein nachwies, und J. Scharnagl[3], der einen vollständigen Index verborum herstellte unter Hervorhebung der Arnobius eigentümlichen Wortbildungen und seinen syntaktischen und stilistischen Sprachgebrauch durch zahlreiche Beispiele erläuterte. Scharnagl wird jetzt vielleicht über die „Africitas“ anderer Meinung sein als bei der Abfassung seiner Abhandlungen, die übrigens von sehr guter Schulung zeugen.

§ 43. Victorinus von Pettau und Reticius von Autun.

1. Die umfangreiche Monographie über Victorinus von M. Napotnik[4], dem jetzigen Fürstbischof von Lavant, ist slovenisch geschrieben und mir leider unzugänglich. Von den Kommentaren Victorins ist nur derjenige zur Apo-

---

[1] Das Übel in der Welt nach der Lehre des Arnobius, Jena 1896, 42 S.

[2] De Arnobii oratione 1. De verbis ex vetusto et vulgari sermone depromptis. 2. De clausula Arnobiana, Saargemünd 1893, 36 S. 4°. Vgl. P. Geyer, Jahresber. f. Alt.-Wiss. 26, 3 (1898) 93.

[3] De Arnobii maioris latinitate particula 1, Görz 1894, 46 S.; part. 2, 1895, 40 S. Vgl. P. Geyer a. a. O. 94, der auf einige Stellen in dem Archiv f. latein. Lexicogr. ergänzend hinweist.

[4] Der hl. Victorinus, Bischof von Pettau, Kirchenschriftsteller und Märtyrer, Wien 1888.

kalypse erhalten, und zwar in einer kürzeren und längeren Rezension. Haufsleiter[1] hat aber nachgewiesen, dafs beide Rezensionen nicht den ursprünglichen Kommentar darstellen. Von einem gewissen Anatolius erhielt ihn Hieronymus zugesandt mit der Bitte um sein Urteil darüber. Hieronymus nahm Anstofs an dem Chiliasmus des Victorinus, entfernte den Schlufsabschnitt und bearbeitete den ganzen Kommentar mit Benutzung des Kommentars des Donatisten Tichonius, versah das Ganze mit einem Prolog und schickte diese „verbesserte“ Ausgabe dem Anatolius zurück. Diese kürzere Rezension wurde später nochmals überarbeitet, und diese Überarbeitung liegt in der längeren Rezension vor. Letztere wurde von den Benediktinern von Monte-Cassino[2] nach dem cod. Casin. 247 saec. 11—12 neuerdings abgedruckt. In dieser Handschrift ist auch die längere Rezension mit dem Prologe des Hieronymus versehen, so dafs, wie Haufsleiter bemerkt, dieser Prolog nicht mehr ein unterscheidendes Merkmal der beiden Rezensionen bildet. Mit der Vorbereitung des Kommentars des Victorinus in diesen Rezensionen für das Wiener Corpus beschäftigt, wurde Haufsleiter[3] mehr und mehr aufmerksam auf die Selbständigkeit der Überlieferung in dem cod. Vatic. Ottobon. lat. 3288 A saec. 15, der sich ihm als eine viel bessere Quelle des ursprünglichen Textes des Victorinus schon durch den Umstand erwies, dafs hier der echte chiliastische Schlufsabschnitt des Kommentars vorliegt. Diesen Schlufs veröffentlichte er in der allerdings sehr verderbten Gestalt, in welcher der Ottobonianus ihn bietet, um Vergleichungen mit etwaigen andern Handschriften zu ermöglichen und mit der Bitte um Mitteilung von Konjekturen zur Herstellung eines besseren Textes, den er selbst schon in

[1] Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse. Eine litterargesch. Untersuchung, Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 7 (1886) 240—257.

[2] Bibliotheca Casinensis 5, 1 (1894) Florilegium 1—21.

[3] Der chiliastische Schlufsabschnitt im echten Apokalypsekommentar des Bischofs Victorinus von Pettau, Theol. Litt.-Bl. 1895, 193—199.

vielen Einzelheiten korrigierte. Dieser Schlufsabschnitt, an dessen Echtheit nicht zu zweifeln ist, bestätigt die Nachricht des Hieronymus von der griechischen Bildung des Victorinus und bietet eine sichere Handhabe, um die Bearbeitung des Hieronymus zu beurteilen. Er eröffnet auch die Möglichkeit, das Verhältnis des Victorinus zu seinen griechischen Vorgängern, besonders zu Irenäus und Hippolytus, festzustellen. Sehr günstig für die altertümlichere Gestalt des Textes in der genannten Handschrift ist auch die vorirenäische Verteilung der Attribute der Evangelisten, des Adlers auf Markus und des Löwen auf Johannes. Weitere Überraschungen, die der Ottobonianus bietet, hat Haufsleiter für seine Ausgabe vorbehalten, auf die man gespannt sein darf. Hoffentlich wird sie auch die von F. Kattenbusch[1] aufgeworfene Frage beantworten, ob nicht schon Tichonius, dessen wertvoller Kommentar die spätere Auslegung der Apokalypse am meisten beeinflufst hat und der, wie Haufsleiter[2] anderswo bemerkt hat, aus den Kommentaren zur Apokalypse von Primasius von Hadrumet, Ambrosius Ansbertus u. a. wiederhergestellt werden kann, den Kommentar von Victorinus benutzt und umgestaltet hat. Haufsleiter[3] hat auf Grund der von Kattenbusch[4] wahrgenommenen Verwandtschaft zwischen dem Glaubensbekenntnis des Patricius und dem Symbol bei Victorinus wahrscheinlich gemacht, dafs letzterer von Patricius, dem Apostel der Iren, direkt benutzt wurde. Er knüpft daran die Hoffnung, dafs sich in England eine auf einen uralten Codex zurückgehende, wenn auch selber vielleicht junge Victorinus-Handschrift finden werde. Die Bemerkungen von J. R. Harris[5] zum Funde Haufsleiters beziehen sich auf den Text und erörtern die Wahrscheinlichkeit, dafs in demselben Reste aus Papias und den „Presbytern“ des Irenäus vorliegen.

[1] Das apostolische Symbol 1, Leipzig 1894, 213 f.

[2] Die latein. Apokalypse der alten afrikanischen Kirche, Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons 4 (1891) 11—19.

[3] Göttinger Gel. Anzeigen 1898, 369—371.

[4] A. a. O. 188 Anm. 6, 212—215, 395—398.

[5] A new patristic fragment, The Expositor 1895, 448—455.

2. Bezüglich des Bischofs Reticius von Autun habe ich nur zu bemerken, dafs G. Morin[1] nach einer von Harnack[2] mifsverstandenen Notiz von Tillemont festgestellt hat, dafs Petrus Berengarius, ein Schüler Abälards, den verlorenen Kommentar zum Hohen Liede gekannt hat. Morin knüpft daran die Hoffnung, dafs die noch im 12. Jahrhundert benutzte Schrift des Reticius sich vielleicht eines Tages in einem der zahlreichen anonymen Kommentare zum Hohen Liede, die noch ungedruckt sind, wiederfinden wird. Hoffen wir, dafs Morin selbst der glückliche Finder sein wird. Das Citat des Petrus Berengarius, das offenbar aus der Einleitung zum Kommentar entnommen ist, kann dabei sehr gute Dienste leisten.

§ 44. Lactantius.

1. Die Erforschung der Schriften des „christlichen Cicero" ist so weit gediehen, dafs die meisten Fragen, die sie berühren, als gelöst betrachtet werden können. Das Hauptverdienst hierfür gebührt S. Brandt[3], dem wir nicht blofs eine mustergültige Ausgabe des Lactantius, die er in Verbindung mit G. Laubmann zu Ende führte, sondern auch eine Reihe von Einzeluntersuchungen von hohem Werte verdanken.

Die Ausgabe umfafst zwei Bände. Der erste enthält das Hauptwerk des Lactantius, die Divinae institutiones und

[1] Notes d'ancienne littérature ecclés., Rev. bénéd. 13 (1896) 340 f. Hier ist die Stelle abgedruckt.

[2] Gesch. der altchr. Litt. 1, 752. Über seine frühere Hypothese, dafs die pseudo-cyprianische Schrift Ad Novatianum vielleicht Reticius angehöre, vgl. oben S. 424.

[3] Lactanti L. Caeli Firmiani opera omnia. Accedunt carmina eius quae feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber. Recensuerunt S. Brandt et G. Laubmann. Pars 1. Divinae institutiones et epitome divinar. institution., rec. S. Br., Wien 1890, CXVIII u. 761 S. (Wiener Corpus Bd 19). — Partis 2 fasc. 1. Libri de opificio Dei et de ira Dei, carmina, fragmenta, vetera de Lactantio testimonia, ed. S. Br., Wien 1893, LXXXII u. 168 S. (Wiener Corpus Bd 27, 1). — Partis 2. fasc. 2. L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber vulgo Lactantio tributus, rec. S. Br. et G. Laubmann, Indices confecit S. Br., Wien 1897, XXXVI u. 169—568 S. (Wiener Corpus Bd 27, 2).

die dazu gehörige Epitome divinarum institutionum. Die Einleitung verbreitet sich über die textkritische Grundlage der Rezension der beiden Schriften, über die zahlreichen Handschriften der Divinae institutiones, von den zwei ältesten, dem cod. Bonon. 701 saec. 6—7 und dem cod. Sangallens. rescriptus 213 saec. 6—7, die durch ein verlorenes Mittelglied auf einen Archetypus des 5. oder 4. Jahrhunderts zurückgehen, der aber schon fehlerhaft war, bis zu den zahlreichen jungen Handschriften, die im 14. und 15. Jahrhundert entstanden, etwa 220 an der Zahl. Zwischen beiden Extremen liegt eine Reihe von wichtigen Handschriften aus dem 9. bis 14. Jahrhundert, die auch mehr oder weniger direkt von demselben Archetypus abstammen. Viel geringer ist die Anzahl der Handschriften der Epitome, die nur in dem cod. Taurin. Ib VI 28 saec. 7 vollständig erhalten ist. Zuletzt werden die Prinzipien dargestellt, nach welchen Brandt die Citate anderer Schriftsteller bei Lactantius behandelte und die indirekte Überlieferung des Lactantius bei späteren Schriftstellern, insbesondere bei Lucifer von Calaris, zur Konstituierung seines Textes heranzog.

Der erste Teil des zweiten Bandes brachte die Schriften De opificio Dei[1] und De ira Dei nebst den Dichtungen De ave phoenice und De passione Domini sowie den erhaltenen Fragmenten mit alten Zeugnissen. Für die erste Schrift bevorzugte Brandt den cod. Valent. 133 saec. 8 vor dem cod. Bonon. 701 und dem Paris. 1662 saec. 9. Die zweite ist nur in den zwei zuletzt genannten Handschriften überliefert. Für das erste Gedicht benutzte er die drei alten Handschriften, den Paris. 13048 saec. 8—9, den Veron. 163 saec. 9 und den Leidens. Vossian. Qu. 33 saec. 10, während die zahlreichen jüngeren Handschriften sich als unbrauchbar erwiesen. Das zweite Gedicht hat keine handschriftliche Be-

[1] Auf Grund dieser Textrezension wurde diese Schrift jüngst ins Deutsche übersetzt von A. Knappitsch, Gottes Schöpfung von L. C. F. Lactantius, aus dem Lateinischen übertragen und mit sachlichen und sprachlichen Bemerkungen versehen, Graz 1898, 69 S.

zeugung und wird von Brandt als ein zwischen 1495—1500 in Italien entstandenes humanistisches Machwerk erwiesen[1], während M. Manitius[2] es noch für alt gehalten hatte. Das dritte, Lactantius in zahlreichen jüngeren Handschriften zugeschriebene Gedicht De resurrectione Domini fehlt, weil es Venantius Fortunatus zugehört und in die Venantiusausgabe von F. Leo (vgl. I, 185) aufgenommen worden war. Doch machte Brandt auf den cod. Monac. 13 241 a. 1529 aufmerksam, welcher die Verse in einer andern Ordnung giebt. Sehr willkommen ist die hierauf in der Einleitung gebotene kritische Würdigung sämtlicher früheren Ausgaben des Lactantius, unter denen Brandt die von J. L. Bünemann (1739) am höchsten wertet. Sehr anerkennenswert ist es, dafs er alle diese Ausgaben auf ihren Wert geprüft und dementsprechend benutzt hat.

Der zweite Teil des Bandes ist der Schrift De mortibus persecutorum und den Verzeichnissen zur ganzen Ausgabe gewidmet. Er ist auch im wesentlichen die Arbeit Brandts, da G. Laubmann durch Überhäufung mit Amtsgeschäften an der Fertigstellung des von ihm übernommenen Teiles verhindert wurde. Die Ausgabe beruht auf der einzigen Handschrift, dem cod. Paris. 2627 saec. 11 (Colbertinus), der von Andreas Laubmann, Brandt und H. Omont auf das sorgfältigste wieder und wieder kollationiert wurde. Die von Brandt bearbeiteten Namen, Sach- und Autorenverzeichnisse (S. 239—568) verdienen uneingeschränktes Lob. Auf die Frage nach dem Verfasser der Schrift De mortibus persecutorum werde ich gleich näher eingehen. Sie erschien zugleich auch in einer Separatausgabe[3] mit ganz kurzem kritischen Apparat: ein sehr gutes Hilfsmittel für Seminarübungen.

[1] Vgl. den früheren Aufsatz von Brandt, Über das Lactantius zugeschriebene Gedicht De passione Domini, Comment. Woelfflin., Leipzig 1891, 77—84.

[2] Zu späten lateinischen Dichtern 2. Das Carmen de passione Domini, Rhein. Mus. 45 (1890) 156.

[3] Luc. Caecilii Liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum vulgo Lactantio tributus, ed. S. Brandt, Wien 1897, IV u. 50 S. — In Paris erschienen auch zwei Schulausgaben von Fr. Dübner und L. Guépratte in mehreren Auflagen.

2. Brandts zahlreiche Einzeluntersuchungen sind teils biographischen, teils textkritischen[1], teils litterarhistorischen Inhalts. Ich werde sie nach Mafsgabe dieses Inhaltes würdigen zugleich mit den Beiträgen anderer Forscher zu denselben Fragen.

Seine Untersuchung über das Leben des Lactantius[2] stellt alles zusammen, was wir über dessen Biographie wissen. Bezüglich des Zeitpunktes seiner Berufung nach Gallien ist ihm von O. Seeck[3] widersprochen worden, der sich für das Jahr 317 entschied. Seine Ansicht über den Aufenthalt in Bithynien hat er selbst später korrigiert[4]. Hierher gehört auch der bereits erwähnte Aufsatz von C. Ferrini über die juristischen Kenntnisse des Lactantius (vgl. oben S. 481) und die Untersuchung von H. Limberg[5] über seine Sprache, die zu dem Resultate kommt, dafs seine Grammatik nachciceronianisch ist, dafs demnach die Bezeichnung als „christlicher Cicero" ihm nur wegen seines Stiles überhaupt zukommt. Nicht ernst zu nehmen ist die neuerdings behauptete Geburt des Lactantius in Firminum (Fermo) im Picenischen[6].

3. Den oben erwähnten Palimpsest von St. Gallen hat Brandt ausführlich behandelt[7]. Er umfafst Fragmente aus allen Büchern der Institutionen mit Ausnahme des siebten; leider konnten aber von seinen 153 Seiten nur 56 vollständig ent-

[1] Kleinere Beiträge gab Brandt im Arch. f. latein. Lexicogr. 8 (1893) 130 f.

[2] Über das Leben des Lactantius, Sitzungsber. der Wiener Akad. 120, 5. Abh. (1890) 42 S.

[3] Gesch. des Unterganges der antiken Welt 1, Berlin 1895, 428—430; 2. Aufl. Anhang, Berlin 1898, 458—460.

[4] Über den Verfasser des Buches De mort. persec., Neue Jahrbb. f. Philol. u. Pädag. 147 (1893) 123.

[5] Quo iure Lact. appellatur Cicero christianus, Münster 1896, 40 S. — Vgl. dazu S. Brandt, Arch. f. latein. Lexicogr. 10 (1898) 302—305.

[6] A. Curi Colvanni, L'origine Fermana di Lattanzio accettata e disdetta dal march. Fil. Raffaelli, Fermo 1890, 12 S. Dazu C. Weyman, Hist. Jahrb. 13 (1892) 614.

[7] Der St. Galler Palimpsest der Divinae institutiones des Lactantius, Sitzungsber. d. Wiener Akad. 108 (1885) 231—338, mit einer Tafel; auch separat, Wien 1885, 110 S.

ziffert werden, während 33 gar nicht mehr lesbar sind. Diese Fragmente werden sämtlich im Wortlaute mitgeteilt und zugleich alle paläographischen Fragen besprochen, so dafs ein recht deutliches und übersichtliches Bild der wertvollen Handschrift erzielt wurde. Interessant ist die Notiz von H. Omont[1] über die Renovierung der Lactanzhandschrift cod. Paris. lat. 1663 saec. 9 im 12. Jahrhundert. Auf den Text der Divinae institutiones, zum Teil auch der Schrift De opificio Dei, beziehen sich Brandts[2] Aufsätze über die dualistischen Zusätze (besonders Inst. II 8, 7, VII 5, 27; De op. Dei 19, 8) und die Kaiseranreden (besonders Inst. I 1, 12; VII 26, 10) bei Lactantius, die er endgültig als spätere Zuthaten betrachtet. Er führt sie auf einen und denselben Verfasser zurück und betrachtet diesen als einen Rhetor aus der Trierer Schule in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, der als ein eigentlicher Fälscher betrachtet werden müsse, da er sich absichtlich als mit Lactantius identisch hinstellt. Die Zusätze betrachtet aber O. Seeck[3] als Einschiebsel einer jüngeren Redaktion, und M. Schanz[4] hält die Gleichstellung der dualistischen und panegyrischen Zusätze für unrichtig. Er glaubt, dafs Lactantius letztere selbst hinzugefügt hat, als er seine früher erschienenen Institutionen später Konstantin widmete, und Belser[5] hat jüngst dieselbe Ansicht ausführlich zu erweisen gesucht auf Grund der guten handschriftlichen Bezeugung der Kaiseranreden sowie der Übereinstimmung von Sprache, Stil und Gedankeninhalt derselben mit dem echten Lactantius, der selbst zwei Ausgaben seiner Institutionen besorgt habe, die erste ohne,

---

[1] Restauration d'un manuscrit de Lactance au 12e siècle, Biblioth. de l'école d. chartes 45 (1884) 563 f.

[2] Über die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius. Nebst einer Untersuchung über das Leben und die Entstehungsverhältnisse seiner Prosaschriften. 1. Die dualistischen Zusätze, Sitzungsber. d. Wiener Akad. 118, 8. Abh. (1889) 66 S.; 2. Die Kaiseranreden, a. a. O. 119, 1. Abh. (1889) 70 S.

[3] A. a. O. 2. Aufl. 468. [4] Gesch. der röm. Litt. 3 (1896) 388.

[5] Der Verfasser des Buches De mort. persec., Theol. Qu.-Schr. 80 (1898) 547—596.

die zweite mit den Kaiseranreden. Wie dem auch sein mag, die dualistischen Zusätze dürfen nicht mehr zur Charakterisierung der Theologie des Lactantius herangezogen werden, wie das Martens[1] gethan hatte. F. W. Bussel[2] spricht allerdings noch von einem „subordinierten Dualismus" bei Lactantius, führt diesen aber in erster Linie auf den Interpolator zurück. Einige Beiträge zur Textkritik der Institutionen lieferten E. Wölfflin[3], Th. Stangl[4] und A. Crivellucci[5]. Als Abfassungszeit derselben hat Lobmüller[6] jüngst die Jahre 305—310, und als Ort ihrer Entstehung Asien, nicht Gallien, verfochten gegen Brandt[7], der sie 307 oder 308 in Gallien vollendet sein läfst. Auf die Schrift De opificio Dei und einige andere Punkte bezieht sich ein kleiner Streit zwischen A. Mancini[8] und Brandt[9]. Es handelt sich dabei um verschiedene Auffassungen von einzelnen Stellen in De opificio Dei, um die Identität des Donatus, an den die Schrift De ira Dei gerichtet ist, mit dem Donatus der Schrift De mortibus persecutorum, und um die litterarische Abhängigkeit der letzteren von De opificio Dei

---

[1] Das dualistische System des Lactanz. Religions-philos. Studie, Beweis des Glaubens N. F. 9 (1888) 14—25, 48—70, 114—119, 138—153, 181—193. Er behauptet, dafs die eigentümlichen Hauptlehren des Lactantius sich aus den pseudo-clementinischen Homilien ableiten lassen. [2] Vgl. S. 171 Anm. 2.

[3] Arch. f. latein. Lexicogr. 4 (1887) 298. — Vgl. auch S. Brandt, Infinitivus passivi futuri auf — uiri, Arch. f. latein. Lexicogr. 2 (1885) 349—354; 3 (1886) 457 (Nachtrag).

[4] Zu Lactantius, Neue Jahrbb. f. Philol. u. Pädag. 145 (1892) 863 (Inst. III 17, 2 sei modestiam ferre statt molestiam ferre zu lesen).

[5] Ad Lact. Inst. IV 27 et Pseudo-Lact. de mort. persec. 10, Studi storici 2 (1893) 45—48.

[6] Die Entstehungszeit der Institutionen des Lactanz, Der Katholik 1898, 2, 1—23.

[7] Über die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Lactantius. Sitzungsber. d. Wiener Akad. 125, 6. Abh. (1892) 11—21. Hier wird auch der Traktat De ira Dei zwischen 308—310 angesetzt.

[8] Quaestiones Lactantianae, Studi storici 2 (1893) 444—464.

[9] Adnotatiunculae Lactantianae, a. a. O. 3 (1894) 65—70. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 15 (1894) 907.

und De ira Dei, die Mancini leugnete. Brandt verteidigte seine früheren Äufserungen darüber.

4. Die Echtheit der Epitome der Institutionen, die eine sehr gute äufsere Bezeugung haben, verteidigte Brandt[1] mit Erfolg, indem er auf die Selbständigkeit und Freiheit hinwies, mit welcher diese kürzere Bearbeitung der gröfseren Schrift gemacht ist. Ebenso trat er für die Echtheit des Fragmentes De motibus animi[2] und des Gedichtes De ave phoenice[3] ein. Jenes stammt vielleicht aus einem der Bücher in Briefform, die Hieronymus erwähnt. Letzteres verlegt er aber in die heidnische Lebensperiode des Lactantius, während R. Löbe[4], der gleichzeitig mit Brandt dessen Echtheit verteidigte, diese aus den christlichen Anklängen des Gedichtes erschlofs. Harnack[5] glaubte sogar, dafs der erste Clemensbrief in seiner lateinischen Übersetzung darin benutzt sei. Für die Echtheit sprachen sich neuerdings A. Knappitsch[6] und M. Schanz[7] ebenfalls aus, so dafs die frühere Leugnung der Autorschaft des Lactantius als überwunden gelten darf[8]. Knappitsch, der eine neue Rezension des Textes auf Grund der Ausgabe von Brandt vornahm und eine deutsche Übersetzung in Versen hinzufügte, verlegt das Gedicht in die christ-

[1] Über die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Lactantius, Sitzungsber. d. Wiener Akad. 125, 6. Abh. (1892) 2—10.

[2] Über das in dem patristischen Excerptencodex F 60 sup. der Ambrosiana enthaltene Fragment des Lactantius De motibus animi, Heidelberg 1891, 16 S. 4⁰. (Beilage zum Jahresber. des Heidelberger Gymnasiums.)

[3] Zum Phönix des Lactantius, Rhein. Mus. 47 (1892) 390—403. — Das Schriftchen von A. Filippi, La Fenice, tradotta da P. Zacchia, con il testo latino a fronte, Florenz 1885, 49 S. 16⁰, war mir nicht zugänglich.

[4] In scriptorem carminis de phoenice, quod L. C. F. Lact. esse creditur, observationes, Jahrbb. f. prot. Theol. 18 (1892) 34—65.

[5] Neue Studien zur jüngst entdeckten latein. Übers. des 1. Clemensbriefs, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1894, 608 f.

[6] De L. C. F. Lact. „ave phoenice", Jahresber. des f. b. Gymn. am Seckauer Diözesan-Knabenseminar Carolinum-Augustinum, Graz 1896, 1 bis 39. [7] Gesch. der röm. Litt. 3 (1896) 383—385.

[8] G. Krüger, Theol. Litt.-Ztg. 1894, 518, betont, dafs er nach öfterer Prüfung zu einem ganz einwandfreien Resultate nicht hat kommen können.

liche Lebensperiode des Lactantius. Schanz erachtet auch den christlichen Charakter des Gedichtes als zweifellos; der Dichter dränge sich zwar nicht mit seinen christlichen Ideen in den Vordergrund, er sehe aber den heidnischen Mythus mit christlichen Augen an. Die Benutzung des Gedichtes bei Zeno von Verona und in dem Epitaphium Iulii Aviti hat C. Weyman[1] wahrgenommen.

5. Noch unentschieden ist die Frage, ob die Schrift De mortibus persecutorum, deren Glaubwürdigkeit von Wehner[2] gegen Burckhardt (1880) verteidigt wurde, von Lactantius stammt oder nicht. Brandt[3] sprach sich in einer ersten längeren Untersuchung, worin die sprachliche Seite eingehend gewürdigt wird, gegen seine Autorschaft aus und setzte sich besonders mit Ebert auseinander, der zuletzt (1870) mit Erfolg für Lactantius eingetreten war[4]. Eberts Beweisführung wurde von P. Meyer (1878) angegriffen, und an diesen knüpfte Brandt an. Wie Meyer, so urgiert auch er das Argument, dafs die Schrift De mortibus persecutorum von einem Augenzeuge der Ereignisse in Nikomedien bis zum Jahre 313 verfafst wurde, während Lactantius schon seit 307 in Gallien war. Da jedoch die Schrift schon in den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts Lactantius zugeschrieben wurde,

---

[1] Zum Phönix des Lactantius, Rhein. Mus. 47 (1892) 640; Jahresber. f. Alt.-Wiss. 23, 2 (1895) 291 f.

[2] In welchen Punkten zeigen sich bei Lactant. — De mort. persec. — die durch den lokalen Standort des Verf. bedingten Vorzüge in den Berichten über die letzten drei Regierungsjahre Diokl.?, Saalfeld 1885. 18 S. 4⁰. Hierher gehört auch z. T. der Aufsatz von A. Crivellucci, Il falso Lattanzio ed Eusebio nel racconto della guerra di 312 dipendono da Eumenio e da Nazario? Studi storici 2 (1893) 374—388.

[3] Über die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Lactantius und des Buches De mort. persec., Sitzungsber. d. Wiener Akad. 125, 6. Abh. (1892) 22—123. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 13 (1892) 331 f., der Brandt beistimmte. — Brandt handelt hier S. 123—138 auch von den verlorenen Schriften des Lactanz nebst einigen Bemerkungen über seine Gedichte.

[4] In seiner Allgem. Gesch. der Litt. d. Mittelalt. im Abendlande 1^2 (1889) 85—87 äufsert er sich in demselben Sinne.

da auch innere Gründe für dessen Autorschaft geltend gemacht werden konnten (Übereinstimmung im Wortschatze, grammatische, stilistische und rhetorische Ähnlichkeiten mit den echten Schriften des Lactantius), so stellte Brandt die Behauptung auf, dafs sie von einem Verfasser stamme, der sie zwischen 313 und Anfang 315 in Nikomedien niederschrieb, die Schriften des Lactantius kannte und benutzte und bis zu einem gewissen Grade nachahmte. Der Verfasser könne mit Lactantius nicht identifiziert werden, weil er sprachlich unter ihm stehe und Gesinnungen offenbare, die mit denen des Lactantius unvereinbar seien. Weiterhin leugnete Brandt die Identität des Donatus, dem die Schrift De mortibus persecutorum gewidmet ist, mit dem Adressaten der Schrift De ira Dei und erklärte endlich die Zueignung an Lactantius, wie sie schon durch Hieronymus bezeugt ist, nicht als das Werk einer Fälschung, sondern als aus dem wissenschaftlichen Interesse an der Bestimmung des Verfassers der ursprünglich anonymen Schrift hervorgegangen.

Diese Auffassung hat manches Bestechende; sie wurde aber trotzdem von Groscurth[1] und J. Belser[2] abgelehnt, die des Lactantius' Autorschaft wesentlich mit den von Ebert geltend gemachten Argumenten verfochten. Brandt[3] antwortete in einem zweiten Aufsatze, in welchem er seine positive Lösung der Frage aufrecht hielt. Gegen diese wandten sich aber neuerdings O. Seeck[4] und M. Schanz[5]. Seeck hat die aus der

[1] De auctore libri qui est Luci Caecilii ad Donatum confess. de mort. persec., Berlin 1892 (mir unzugänglich).

[2] Über den Verfasser des Buches De mort. persec., Theol. Qu.-Schr. 74 (1892) 246—293, 439—464; Grammatisch-kritische Erklärung von Lactantius De mort. persec. cap. 34: Toleranzedikt des Galerius, Ellwangen 1889, Festprogr. d. Kgl. Gymn. 7—39, 4°; Zur Diokletianischen Christenverfolgung, Tübingen 1891, 3 f.

[3] Über den Verfasser des Buches De mort. persec., Neue Jahrbb. f. Philol. u. Pädag. 147 (1893) 121—138, 203—223.

[4] Gesch. d. Unterg. der antiken Welt 1[2] Anhang, Berlin 1898, 455—460.

[5] Gesch. der röm. Litt. 3 (1896) 380—383.

Chronologie des Lebens des Lactantius sich ergebende Schwierigkeit durch die Annahme zu heben gesucht, dafs die Schrift De mortibus nicht in Nikomedien verfafst wurde, sondern in Gallien, und zwar sicher erst nach dem Tode Diokletians (3. Dezember 316), sehr wahrscheinlich aber erst um 320/21, kurz vor Beginn der Licinianischen Verfolgung. Schanz trat für Lactantius auf das entschiedenste ein und hob besonders die äufseren Momente für dieselbe hervor sowie die Schwierigkeiten der bei der Annahme der Unechtheit sich ergebenden Konsequenzen, dafs entweder die Schrift schon wenige Jahre nach dem Tode des Lactantius gefälscht wurde, oder aber, dafs zu derselben Zeit in einer griechisch sprechenden Stadt zwei lateinische Rhetoren gelebt hätten, von denen der eine Lucius Cäcilius, der andere Lucius Cäcilius Firmianus Lactantius hiefs, und dafs beide einen Freund hatten, der denselben Namen Donatus trug. Die ursprüngliche Anonymität der Schrift sei sehr unwahrscheinlich, weil sie einer ganz bestimmten Persönlichkeit gewidmet ist; eine solche Widmung hebe die Anonymität geradezu auf: eine sehr feine Bemerkung! Trotzdem hielt Brandt an seiner Meinung in dem letzten Faszikel seiner Lactanzausgabe [1] fest, und die Autorität eines Lactanzkenners von seiner Bedeutung hält mich davon zurück, die Frage zu Gunsten der Autorschaft des Lactantius als entschieden zu betrachten, obgleich ich bekennen mufs, dafs ich sehr geneigt bin, seinen Gegnern zuzustimmen. Einer derselben, Belser [2], hat die Frage neuerdings behandelt. Er stützt sich besonders darauf, dafs der Verfasser der Schrift identisch sein müsse mit dem Verfasser der Kaiseranreden in den Institutionen, und da er diese mit Schanz für Lactantius in Anspruch nimmt, wie vorhin erwähnt wurde, so ergiebt sich für ihn die Konsequenz von selbst [3].

[1] 2, 2 (1897) XIII Anm. 6. Er bemerkt aber, dafs er jetzt die Konstruktion von *in* mit dem Abl. nicht mehr auf den Verfasser der Schrift, sondern auf den Schreiber des Colbertinus zurückführe.

[2] Vgl. S. 491 Anm. 5.

[3] Über das Verhältnis der Schrift zur Kirchengesch. des Eusebius werde ich in der 2. Abteil. handeln.

6. Auch zur Quellenkritik des Lactantius hat Brandt[1] zwei Beiträge geliefert. Der erste beschäftigt sich mit den Quellen der Schrift De opificio Dei. Entgegen der bisherigen Meinung, dafs Varro, dessen Benutzung durch Lactantius A. Mancini[2] neuerdings dargethan hat, die einzige oder die Hauptquelle des Lactantius war, suchte er zu beweisen, dafs dieser im ersten Teile (Kap. 5—13) eine Schrift hermetischen Ursprungs sehr ausgiebig benutzte. In dem zweiten Teile (Kap. 14—19) liege eine andere Quelle zu Grunde, die Brandt nicht näher bestimmen konnte; sie sei aber im Gegensatz zur ersten Quelle nicht teleologischen Charakters gewesen. Weitere Quellen machen sich in den Kapiteln 3, 4 (Seneca), 6 und 8, 12—14 (Lucretius) bemerkbar. Endlich komme noch Cicero hinzu, auf dessen allgemeine Bedeutung für Lactantius Th. Zielinski[3] in einem schönen Schriftchen nochmals hinwies. M. Schanz[4] hat die Richtigkeit der ersten Resultate Brandts angezweifelt, aber ohne Angabe von Gründen. Der zweite Beitrag behandelt das Verhältnis von Lactantius zu Lucretius und sucht die philosophische Unselbständigkeit des ersteren durch seine Abhängigkeit von diesem zu beleuchten. Zur Benutzung des Lactantius in der späteren Zeit hat endlich Brandt[5] gegen Puech nachgewiesen, dafs Prudentius in den Büchern gegen Symmachus, in der Hamartigenie, in den lyrischen Gedichten und in der Apotheosis die Institutionen, die Epitome und die Schrift De opificio Dei in verschiedenem Grade herangezogen hat.

[1] Über die Quellen von Lactanz' Schrift De opificio Dei, Wiener Stud. 13 (1891) 255—292; Lactantius und Lucretius, Neue Jahrbb. f. Philol. u. Pädag. 143 (1891) 225—259.

[2] De Varrone Lactantii auctore, Studi storici 5 (1896) 229—239, 297—316.

[3] Cicero im Wandel der Jahrhunderte, Leipzig 1897, 15, 72 f.

[4] A. a. O. 366.

[5] De Lact. apud Prudentium vestigiis, Heidelberg 1894, 10 S. 4°. (Aus der Festschrift zur Einweihung des neuen Gebäudes für das grofsherzogliche Gymn. zu Heidelberg 1894, 5—14.)

7. Die zusammenfassende Darstellung von M. Schanz[1] wurde schon öfters angezogen. Sie ist sehr ausführlich und bespricht insbesondere auch die chronologischen Ansätze, die für die verschiedenen Schriften des Lactantius vorgeschlagen wurden. Die Ausführungen von Preuschen[2] sind ganz von Brandts Arbeiten abhängig.

8. Zur Theologie des Lactantius erschien aufser der oben erwähnten Abhandlung von Martens über seinen Dualismus kein weiterer Beitrag; wohl aber wurden seine Psychologie und seine Ethik von Fr. Marbach[3] und M. E. Heinig[4] dargestellt. Marbach stellte sich als Aufgabe, den Zusammenhang der psychologischen Anschauungen des Lactantius mit denen der alten Philosophie sowie die durch das neue christliche Prinzip bedingte Umwandlung derselben auseinanderzusetzen. Er zeigt, dafs die theoretischen Probleme über die Seele in ihrem Sein Lactantius nebensächlich und unwichtig erschienen, während die durch die neue, christliche Wertbestimmung der Seele als selbständiges ethisches Wesen hervorgerufenen praktischen Fragen nach ihrem Verhältnis zum Körper, der Willensfreiheit, dem Werte der Affekte und der Unsterblichkeit ihn lebhaft interessierten. Das Hauptresultat, das auf Grund des reichen Materials in den Divinae institutiones und den Schriften De opificio Dei und De ira Dei gewonnen wird, lautet dahin, dafs die Psychologie des Lactantius in ihren meisten Einzelbestimmungen durchweg von der griechischen, besonders der stoischen Philosophie abhängig ist, dafs aber die von der Antike entlehnten Anschauungen beeinflufst und umgestaltet sind durch die neue, christliche Überzeugung, die allerdings von der griechischen Philosophie bereits angebahnt worden war,

[1] A. a. O. 357—389.

[2] Bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 736—744. — Zu dem verlorenen Symposium vgl. G. Goetz, Lactantius und die Rätsel des Symphosius, Rhein. Mus. 41 (1886) 318 f.

[3] Die Psychologie des Firmianus Lactantius. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie, Halle 1889, 80 S.

[4] Die Ethik des Lactantius, Grimma 1887, 90 S.

von der Stellung der Einzelseele im Weltganzen und ihrem hohen ethischen Wert gegenüber der antiken Auffassung der Seele als eines Produktes der Welt. Marbach hat sich streng innerhalb der Grenzen seines Themas gehalten und jeden Seitenblick auf andere Kirchenschriftsteller, unter denen die Berücksichtigung der Seelenlehre des Arnobius am nächsten gelegen wäre, vollständig vermieden: ein Verfahren, das nicht mehr beliebt ist und auch manche Erkenntnis verhindert. An demselben Fehler isolierender Betrachtungsweise leidet auch die Studie von Heinig, die sich übrigens sehr verständig ausnimmt. Heinig kommt zum Resultat, dafs die Ethik des Lactantius nach ihren Grundzügen in Plan und Ausführung christlich genannt werden mufs, weil ihre Begründung durch die Heilige Schrift, ihre Zweiteilung nach dem Gebote der Liebe, ihre nachdrückliche Betonung der Lehre und des Vorbildes Jesu Christi, ihr höchstes Ziel in der seligen Unsterblichkeit sie trotz aller Anerkennung und Benutzung philosophisch-ethischer Motive wesentlich von einer rein philosophischen Moral und insbesondere von der antiken unterscheidet. Mit der selbstverständlichen Einschränkung, die sich aus der ganzen Sachlage ergebe, müsse ihm in der Geschichte der christlichen Ethik eine hervorragende Stelle eingeräumt werden.

Neunter Abschnitt.

Das apostolische Symbol und die Anfänge der ascetischen und kirchenrechtlichen Litteratur.

§ 45. Das apostolische Glaubenssymbol.

1. In seiner Geschichte der Erforschung des apostolischen Symbols hat B. Dörholt[1] auch das jüngste Stadium derselben bis 1897 behandelt. Mit Rücksicht auf diese ausführliche

[1] Das Taufsymbol der alten Kirche nach Ursprung und Entwicklung. Erster Teil. Geschichte der Symbolforschung, Paderborn 1898, 114—161. Die Schrift von H. A. Stimson, The Apostles' Creed in the light of modern discussion, London 1899, ist mir unzugänglich.

Darstellung darf ich mich hier kurz fassen. Ich erwähne zunächst drei Schriften, die bei Dörholt fehlen: Bondos[1] Zusammenfassung der Untersuchungen von C. P. Caspari und die zwei Schriften von A. Frölich[2] und G. Bieler[3], welche keinen wissenschaftlichen Wert, aber als Vorläuferinnen des späteren Kampfes um das Apostolicum einiges Interesse besitzen. Ganz verfehlt war auch die Schrift von J. Baron[4], der das Symbol in der Form, welche das Psalterium Aethelstani bietet, behandelte und Marcellus von Ancyra als dessen Urheber zu erweisen versuchte. Ebenso unkritisch suchte G. Fr. Chr. Bauernfeind[5] einige Jahre später das Symbolum nach Inhalt und Form auf die Apostel selbst zurückzuführen.

2. Wahre Fortschritte konnten in der Symbolforschung nur auf der von Caspari geschaffenen Grundlage erzielt werden. Das hat Harnack klar erkannt und in Deutschland zur vollen Geltung gebracht. Im Verlaufe seiner Forschungen, die sich zuerst ganz an Caspari anschlossen (1877 und 1878), ist er aber später[6] zu der von Caspari abweichenden Überzeugung gelangt, dafs das kürzere römische Symbol erst um 140 entstanden ist, und zwar in Rom selbst, somit nicht mit dem

[1] Den apostoliske Troesbekjendelses Oprindelse og Betydning, Kopenhagen 1885, 128 S. Vgl. Theol. Jahresber. 5 (1885) 148.

[2] Das sogen. apostol. Glaubensbekenntnis, eine geschichtliche Urkunde aus den Zeiten, da die christliche Kirche katholisch wurde, Strafsburg 1885, 74 S.

[3] Das Symbolum Apostolicum. Ein historisch-kritischer Versuch, Strafsburg 1885, 32 S.

[4] The greek origin of the Apostles' Creed, illustrated by ancient documents and recent research, Oxford 1885, 100 S.

[5] Das apostol. Glaubensbekenntnis und seine Entstehung, Gütersloh 1889, 75 S. (Separat aus Beweis des Glaubens 1889.)

[6] Lehrbuch der Dogmengesch. 1^3 (1894) 148 Anm. 1, 321 f. (wesentlich übereinstimmend mit der 1. Auflage 1886); Gesch. der altchr. Litt. 1 (1893) 115 f.; 2, 1 (1897) 524—532; Art. Apostol. Symbolum in der Real-Encyklop. f. prot. Theol. 1^3 (1896) 741—755; Zur Gesch. der Entstehung des apostol. Symb. 1. Hat der erste Artikel des röm. Symb. ursprünglich gelautet: πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα?, Ztschr. f. Theol. und Kirche 4 (1894) 130—166 (gegen Zahn). Die hier angekündigte 2. Abhandlung ist noch nicht erschienen.

morgenländischen Symbol aus einer Wurzel stamme. Im Morgenlande habe es bis zum 4. Jahrhundert überhaupt kein festes Symbolum gegeben, sondern nur christologische Regeln. Erst der arianische Streit habe die Bildung fester Symbole im Orient bewirkt, und zwar sehr wahrscheinlich unter römischem Einflufs. Caspari[1] machte gegen Harnack geltend, dafs die alexandrinische Kirche schon zur Zeit des Clemens ein festformuliertes dreigliederiges Taufbekenntnis besessen habe. Harnack hat aber diese Annahme wiederholt[2] abgelehnt unter Berufung darauf, dafs die Beweisführung des Clemens in den Stromata anders gestaltet sein müfste, wenn er ein kirchliches Symbol in der Hand gehabt hätte. Als Hauptargument für die Leugnung eines uralten Symbols im Orient macht er die Unmöglichkeit geltend, eine dreigliederige Formel dort nachzuweisen. Ausführlicher als Harnack begründete Kattenbusch[3] seinen Widerspruch gegen Caspari, der mir durchaus gerechtfertigt erscheint. Harnack eigentümlich ist auch die Auffassung von der Umprägung des Taufbekenntnisses zur apostolischen Glaubensregel; er behauptet nämlich, dafs nicht das Taufsymbol in seinem nackten Wortlaute als Glaubensregel in der ältesten Kirche gegolten habe, sondern das durch Interpretation verstandene Symbol, und dafs diese Interpretation den ursprünglichen Sinn der Formel umprägte.

Der Inhalt seiner Broschüre über das Apostolische Glaubensbekenntnis[4], das in protestantischen Kreisen Deutschlands ungeheures Aufsehen erregte und 27 Auflagen erlebte, war durchaus nichts Neues, sondern nur eine populäre Darstellung seiner damaligen Forschungsresultate, und Harnack konnte

[1] Hat die alex. Kirche z. Z. des Clemens ein Taufbekenntnis besessen oder nicht?, Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 7 (1886) 352—375.

[2] Zuletzt in seiner Gesch. der altchr. Litt. 2 (1897) 525.

[3] S. unten S. 504 Anm. 1.

[4] Das apostolische Glaubensbekenntnis. Ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort, 22. Aufl. Berlin 1892, 44 S. Die 27. Aufl. erschien 1894. — Eine englische Übersetzung von Humphry Ward erschien in der Nineteenth Century 1893.

sich mit Recht darauf berufen, daſs das darin Vorgetragene in seinen Schriften zu lesen sei. Wenn es trotzdem den „Kampf um das Apostolicum“ und eine Unzahl von Schriften für und gegen Harnacks Stellung hervorrief, so lag das sowohl an dem konkreten Anlaſs der Broschüre, dem Falle Schrempf[1] und der dadurch verursachten Anfrage von Theologiestudierenden an Harnack, ob sie zusammen mit Kommilitonen anderer Hochschulen eine Petition wegen Abschaffung des Apostolicums an den Oberkirchenrat richten sollten, als auch an der Art und Weise, wie Harnack den ursprünglichen Sinn des Symbols im ganzen und in den einzelnen Teilen sowie sein Verhältnis zur ältesten Verkündigung des Evangeliums feststellte. Hier suchte Harnack seine Theorie von der Umprägung und Umdeutung des ursprünglichen Sinnes des Symbols an den einzelnen Sätzen desselben klarzulegen und gelangte zu dem Resultate, daſs der ursprüngliche Sinn der Vaterschaft Gottes in der alten Kirche bald verloren ging, daſs der zweite Satz nicht von der ewigen Sohnschaft Christi verstanden, sondern diese später hineingelegt wurde, daſs die folgenden Sätze nur einen geschichtlichen Bericht von Christus geben wollten, daſs zudem der Satz „der geboren ist aus Heiligem Geist und Maria, der Jungfrau,“ nicht der ursprünglichen Verkündigung des Evangeliums angehöre, daſs der Heilige Geist nicht als Person, sondern als Kraft und Gabe aufgefaſst wurde, daſs unter der Kirche die ganze Christenheit, nicht aber die sichtbare, in bestimmten Ordnungen verfaſste Kirche verstanden wurde, daſs der Zusatz „Gemeinschaft der Heiligen“ die Gemeinschaft mit den vollendeten Heiligen bedeutete, und daſs jeder Kundige an diesem Ausdruck seinem ursprünglichen Symbolsinne nach Anstoſs nehmen müsse, ebenso, wenn auch aus andern Gründen, an dem Ausdruck „Auferstehung des Fleisches“. Das sind alles Auf-

[1] Vgl. Chr. Schrempf, Akten zu meiner Entlassung aus dem württembergischen Kirchendienst, mit einem kurzen Vorbericht hrsg., Göttingen 1892. — Vgl. auch Harnacks Artikel in der „Christlichen Welt“ 1892, Nr. 34.

stellungen, die mit dem dogmengeschichtlichen Standpunkte Harnacks auf das intimste zusammenhängen.

Aus all dem zog aber Harnack hier eigentümlicherweise nur die eine Folgerung, dafs man mit dankbarer Bewunderung die Glaubensthat der römischen Kirche in diesem Taufbekenntnis erkennen müsse, wenn man überschlage, welche fremde und seltsame Gedanken an das Evangelium herangerückt wurden. Andere zogen aber andere Konsequenzen, die ihnen näher lagen, und daraus entspann sich ein Schriftenkampf, der von 1892—1896 andauerte und kein Ruhmesblatt in der zeitgenössischen Geschichte des Protestantismus in Deutschland bildet. Harnack[1] antwortete nur auf die Streitschrift von H. Cremer, nicht aber auf dessen Replik. Ich kann diese ganze Streitlitteratur, deren Titel schon einige Seiten in Anspruch nehmen würden, ganz übergehen, da sie entweder nur praktisch-kirchliche Fragen behandelt oder in ihren geschichtlichen Ausführungen nichts Neues brachte. Wer in den grenzenlosen Wirrwarr der Meinungen in den verschiedenen protestantischen Kreisen Deutschlands einen Einblick gewinnen will, mag sich der unerquicklichen Lektüre derselben unterziehen[2]. Aufserhalb Deutschlands hat diese ganze Kontroverse fast gar keinen Widerhall gefunden. P. Batiffol[3] und N. de Grenier-Fajal[4] in Frankreich, H. B. Sweete[5] und H. A. Stimson[6] in England sind die einzigen aufserdeutschen Gelehrten, die sich daran beteiligten.

---

[1] Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: „Zum Kampf um das Apostolicum," Hefte z. „Christl. Welt" 3 (1892) 29 S.

[2] Die Schriften sind mit ziemlicher Vollständigkeit verzeichnet in dem Theol. Jahresber. von 1892 ff.

[3] Le symbole des apôtres, Rev. bliblique 3 (1894) 30—51. Er nimmt aber die Kontroverse nur zum Anlafs einer Untersuchung des altrömischen Symbols, das er bis in die apostolische Zeit hinaufrückt vor das Johannesevangelium.

[4] Une erreur du symbole des apôtres, la descente de Jésus-Christ aux enfers, Toulouse 1894, 46 S.

[5] The Apostles' Creed: Its relation to primitive Christianity, Cambridge 1894, 110 S. (gegen Harnack); 3. Aufl. 1899, 112 S. 12⁰.

[6] Vgl. S. 499 Anm. 1.

3. Glücklicherweise ging die Beschäftigung mit dem Symbol in Deutschland in den Streitschriften für und gegen Harnack nicht auf, sondern förderte eine Reihe von wissenschaftlichen Arbeiten an den Tag. Th. Zahn[1] trat gegen Harnack für die Anschauungen Casparis ein, dessen Andenken er seine erste Schrift widmete, und hielt daran fest, dafs das Symbol in die apostolische Zeit hinaufreicht, dafs die ursprüngliche Formel etwa um 70—120 für die Bedürfnisse der Heidenchristen umgeformt wurde, und dafs diese veränderte Formel allen späteren Taufbekenntnissen, auch der Kirchen des Orients, zu Grunde liege. Um 200—220 sei der erste Artikel, der ursprünglich „Credo in unum Deum omnipotentem“ gelautet habe, in Rom in den Satz „Credo in Deum Patrem omnipotentem“, wahrscheinlich im Gegensatze zu den Monarchianern, abgeändert worden. Diese Umänderung habe im Orient keinen Eingang gefunden. Aufser Rom und den eng mit Rom verbundenen Kirchen Italiens, Afrikas und Südgalliens habe sich das Symbol auch später noch mit beträchtlicher Freiheit entwickelt. Wie früher (vgl. I, 200), hält er auch jetzt Taufbekenntnis und Glaubensregel für identisch. Mehr als die Hälfte seiner ersten Schrift widmete Zahn der Prüfung und Würdigung des Inhalts des Symbolums mit dem Ergebnis, dafs es in Bezug auf diesen den Namen eines apostolischen vollkommen verdiene. Es enthalte keinen Satz, der nicht in der Geschichte und Lehre Jesu und in der diese deutenden und ausführenden Predigt und Lehre der Apostel wohl begründet wäre. Den geschichtlichen Anschauungen

[1] Das apostolische Symbolum, eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts, Erlangen und Leipzig 1893, 103 S.; Der Kampf um das Apostolikum, Nürnberg 1893, 36 S.; Neuere Beiträge zur Gesch. des apost. Symbolums, Neue kirchl. Ztschr. 7 (1896) 16—33, 93—123; The articles of the Apostles' Creed, The Expositor 1898 August, 136—143; The articles of the Apostles' Creed, translat. by Burn, London 1899. — Den I, 200 erwähnten Aufsatz über Glaubensregel und Taufbekenntnis wiederholte Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 2. Aufl. Erlangen und Leipzig 1898, 238—270.

Casparis und Zahns schlofs sich Fr. Loofs[1] im wesentlichen an.

Eine andere Ansicht über die Vorgeschichte des altrömischen Symbolums legte bald darauf J. Haufsleiter[2] vor, demzufolge der mittlere, christologische Teil der ursprünglichste gewesen wäre, zu dem der erste hinzukam, als die Täuflinge aus der Heidenwelt sich mehrten, und der dritte beim Auftreten der ersten Häresien, so dafs drei Entwicklungsstufen des Taufbekenntnisses zu unterscheiden wären: eine Auffassung, die keine Wahrscheinlichkeit für sich hat und auch keinen Anklang fand.

Katholischerseits waren bis 1892 nur einige Artikel über das apostolische Symbolum von F. X. Funk[3], Thalhofer[4] und J. R. Gasquet[5] erschienen, die sich an Caspari und F. Probst (1871) anlehnten. Gegen Harnack übernahmen S. Bäumer[6] und Cl. Blume[7] die Verteidigung des ursprünglichen Sinnes des Symbols, wobei sie aber auch die geschichtliche Seite der Frage ausführlich behandelten. Für die wichtige Frage nach der Entstehungszeit des altrömischen Symbols haben sie jedoch nichts wesentlich Neues beigebracht. Ihre Ansätze hierfür sind im ganzen identisch mit denen von Cas-

---

[1] Leitfaden zum Studium der Dogmengesch., 3. Aufl. Leipzig 1893, 87. — Ähnlich urteilt R. Seeberg, Lehrb. der Dogmengesch. 1, Erlangen und Leipzig 1895, 47—49.

[2] Zur Vorgeschichte des apostol. Glaubensbekenntnisses. Ein Beitrag zur Symbolforschung, München 1893, VII u. 58 S.

[3] Art. Symbole in der Real-Encyklopädie der christl. Altertümer von F. X. Kraus, Freiburg 1886, 807—809.

[4] Art. Glaubensbekenntnis in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon 5² (1888) 676—679.

[5] The Apostles' Creed and the rule of faith, Dublin Review 3 Ser. 20 (1888) 275 ff., 21 (1889) 307 ff.

[6] Das Apostolische Glaubensbekenntnis, seine Geschichte und sein Inhalt, Mainz 1893, VIII u. 240 S.

[7] Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Eine apologetisch-geschichtliche Studie mit Rücksicht auf den „Kampf um das Apostolicum", Freiburg 1893, XVI u. 304 S. 12°. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 15 (1894) 205; A. Zimmermann, Historisch-pol. Bl. 112 (1893) 942—944 (Ergänz. zu Blume).

pari und Th. Zahn. Näherhin erklärt Bäumer, die Abfassung des Symbols müsse „entweder noch in der spätapostolischen Zeit oder unmittelbar danach zur Zeit der Apostelschüler St. Clemens von Rom oder St. Ignatius von Antiochien, jedenfalls vor St. Justin, also vor dem Jahre 130 stattgefunden haben“ (S. 174), während Blume behauptet, dafs es höchst wahrscheinlich schon zu den Zeiten der Apostel bestanden habe und von ihnen selbst in seiner kürzeren Form herrühre. Bäumer hat sogar die Hypothese der Änderung des ersten Satzes zu Anfang des 3. Jahrhunderts von Th. Zahn herübergenommen, die von Blume und später von J. Mausbach[1] abgewiesen wurde. Bedenklich erscheint mir Bäumers Methode, nach rückwärts die Geschichte des Symbols zu verfolgen; denn sie bringt die Gefahr mit sich, das aus späteren Dokumenten klar Erkannte in die früheren hineinzulegen.

4. Die ausführlichste und gründlichste Arbeit über das Symbol lieferte F. Kattenbusch[2], der von ihr ausdrücklich versicherte, dafs sie mit dem Streite um das Apostolicum gar nichts zu thun habe. Der erste Band, in dem die Ermittlung der Grundgestalt des Symbols auf rein philologischem Wege erstrebt wird, beruht im wesentlichen auf den Forschungen Casparis. Nach einer längeren Einleitung, welche die Geschichte der Symbolforschung erzählt und über die liturgische

---

[1] Hat Rom im 3. Jahrhundert sein Symbol geändert?, Der Katholik 1895, I, 1—20.

[2] Das apostolische Symbol, seine Entstehung, sein geschichtl. Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengesch. 1. Bd: Die Grundgestalt des Taufsymbols, Leipzig 1894, XIV u. 410 S.; 2. Bd: Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols, 1. Hälfte 1897, 1—352. Die letzte Seite bricht mitten im Satze ab. Der Verfasser meint, das habe wenig zu bedeuten, denn es fehle nur etwa eine Seite! — Als Vorarbeiten erschienen einige Aufsätze in der „Christlichen Welt“ 1889, Nr. 27 u. 28; 1892 Nr. 42—45; Zur Würdigung des Apostolikums, Hefte zur „Christlichen Welt“ Nr. 2 (1892); Beiträge zur Gesch. des altkirchl. Taufsymbols, Giefsen 1892, 55 S. 4° (über den Wortlaut des röm. Symbols und die Quellen für das Symbol von Aquileja). — Der Art. Aquilejens. Symbol von Zöckler, Real-Encykl. f. prot. Theol. I³ (1896) 761 f. bringt nichts Neues.

Stellung des Taufsymbols in der alten Kirche „vorläufig orientiert", bespricht Kattenbusch zuerst die Quellen und Texte des altrömischen Symbols, sodann die übrigen aus Schriften von Kirchenvätern gewonnenen Symbole, die er nach Mafsgabe der altchristlichen Provinzialkirchen in italische (aus Mailand, Turin, Ravenna, Aquileja und Florenz [?]), afrikanische (aus Karthago nach Tertullian, Augustinus, Fulgentius von Ruspe, Vigilius von Tapsus u. a.), westeuropäische (spanische und gallische, irische, norwegische und isländische), endlich in solche, die nach Ort und Zeit unbestimmbar sind, einteilt. Feststellung ihres Wortlautes, Untersuchung der Echtheitsfragen, die sich auf einzelne Quellen dieser Texte beziehen, Nachweis einiger neuen Quellen, das sind die Aufgaben, denen Kattenbusch den einzelnen Formeln gegenüber sich unterzieht, die Einzeluntersuchungen Casparis u. a. zusammenfassend, berichtigend, unter Aufstellung mancher Sondermeinungen. Auf die Stellung, welche Kattenbusch in einigen litterarhistorischen Fragen aus nachnicänischer Zeit einnimmt, z. B. in der Nicetasfrage, werde ich in der zweiten Abteilung eingehen.

Das Resultat dieser Masse von Einzeluntersuchungen, deren Prüfung hier nicht durchführbar ist, bildet die endgültige Bestätigung der schon von den früheren Forschern gewonnenen Überzeugung, dafs alle abendländischen Formeln ohne Ausnahme direkt oder indirekt, mit mehr oder weniger Zusätzen bereichert, in letzter Linie auf das altrömische Symbol zurückgehen. Zu diesen „Tochterformeln" gehört auch das jetzige apostolische Symbol, dessen südgallischen Ursprung Kattenbusch gegenüber den meisten übrigen Forschern in Zweifel zieht. Er stellt auch den Unterschied zwischen einem gallischen und einem spanischen Symboltypus gegen die meisten andern in Abrede. Hierfür beruft er sich auf die interessanten Ausführungen von L. Duchesne[1] über die dominierende Stellung Mailands neben Rom in Oberitalien und

[1] Origines du culte chrétien, Paris 1889, 32—37.

Südgallien während des 4. Jahrhunderts, dementsprechend Westeuropa ein zusammengehöriges Ganze gebildet habe. Duchesne spricht aber nur, und zwar mit grofser Zurückhaltung, von einer solchen Stellung Mailands in Bezug auf Verfassung und Liturgie, und Kattenbusch mufs selbst zugestehen, dafs das mailändische Symbol, weil mit dem altrömischen nahezu identisch, in der Verbreitung der Tochtersymbole gar keine Rolle spielt.

Von den abendländischen Formeln wendet er sich zu den morgenländischen, um deren Archetypus festzustellen. Von Bedeutung ist seine Beobachtung, dafs wir bis auf geringe Anhaltspunkte für andere Formeln nur für die syrisch-palästinensischen ausführliche Quellen besitzen. Diese Formeln sind im einzelnen: das Symbol von Antiochia, das nur teilweise rekonstruiert werden kann, das Symbol von Laodicea in Syrien, dessen wichtigste Quelle die Κατὰ μέρος πίστις des Apollinaris ist, das nicänische Symbolum, das im wesentlichen auf dem Symbol von Cäsarea in Palästina beruhe, das Symbolum Constantinopolitanum, das bekanntlich nicht auf der zweiten allgemeinen Synode aufgestellt wurde, da es schon in dem Ancoratus des Epiphanius von Salamis steht, sondern auf das Symbol von Jerusalem, wie es sich aus den Katechesen Cyrills herstellen läfst, zurückgeht, sodann das Symbol des Epiphanius selbst und die davon abgeleiteten Formeln, endlich das Symbol der Nestorianer, dessen Quelle das antiochenische sei. Weit unsicherer sind Kattenbuschs Aufstellungen über das Symbol in den Apostolischen Konstitutionen. Hier hätte er sich zu einer selbständigen Meinung über Funks Schrift über dieselben und die sich daran schliefsenden Kontroversen durcharbeiten müssen, statt nur in einem Nachtrage darauf einzugehen. Aus diesem Grunde wird auch sehr zweifelhaft, was er über den Zusammenhang der Formeln der im arianischen Streite nach dem Nicänum gehaltenen Synoden mit dem Symbol der Apostolischen Konstitutionen, und dieses Symbols selbst mit der Ἔκθεσις des Märtyrers Lucian ausführt. Er nimmt übrigens selbst keine Gewifsheit dafür in

Anspruch. Noch weiteres Material zur Feststellung des morgenländischen Symboltypus gewinnt er aus der Ägyptischen Kirchenordnung und andern ägyptischen Quellen bis auf Dionysius von Alexandrien; aber auch hier stellt er sich ohne genügende Nachprüfung in der Angelegenheit der Canones Hippolyti auf die Seite von H. Achelis, trotz Funks nachdrücklichem Widerspruch. Spuren des Glaubensbekenntnisses verfolgt er endlich auch in Pontus und Kappadocien, mit Berücksichtigung des Bekenntnisses des Eunomius, in der Provinz Asia bis auf Irenäus ausschliefslich, endlich in Byzanz. Auf die Spuren der ursprünglich in Ostsyrien und Persien verbreiteten Symbolform wird nur hingewiesen.

Auf Grund dieses umfangreichen Materials, das Kattenbusch umsichtig durchforscht hat, bei dem aber noch manches aufzuklären ist, bevor man zu absolut sicheren Folgerungen schreiten kann, schreitet er zur wichtigsten dieser Folgerungen, dafs nämlich das altrömische Symbol als der Archetypus der orientalischen so gut wie der occidentalischen Formeln zu erachten sei. Er stützt sich hierbei auf die Übereinstimmung im Stoffe und auf die Identität der Form in allen entscheidenden Beziehungen, endlich auf die Unmöglichkeit, das altrömische Symbol in seiner Eigenart zu begreifen, wenn man es als Schwester- oder Tochterformel eines orientalischen Symbols auffafst.

Über die Schwierigkeiten der Fragen, die Kattenbusch behandelte, wird sich kein Eingeweihter hinwegtäuschen. Die inneren Schwierigkeiten hat er noch erhöht durch seine Darstellungsweise, die zu den unerquicklichsten gehört, die ich kenne. Das ganze Buch besteht gewissermafsen aus zwei Schichten, welche parallel nebeneinander herlaufen, wenn sie nicht gegenseitig überkippen oder Verwerfungen entstehen, die das Verständnis noch erschweren. Kattenbusch geht die Gabe einer klaren Darstellung in hohem Grade ab; er legt den ganzen Gang seiner Forschung in behaglicher, sogar aufdringlicher Breite vor, und das ist bei einer Gesamtdarstellung ein Hauptfehler. Dieser Fehler macht sich

in dem zweiten Bande leider in gleicher Weise fühlbar, bei dessen Besprechung ich mich kürzer fassen kann. Die Untersuchung über die Verbreitung des Symbols beginnt sehr zweckmäfsig mit Irenäus. Dieser hat ein Symbol gekannt, das kein anderes als das altrömische gewesen sein kann, welches Irenäus wohl in Rom selbst hat kennen lernen. Tertullians Symbol war sicher identisch mit dem römischen. Bei Clemens von Alexandrien findet er, mit Harnack übereinstimmend, kein Symbol, wohl aber nimmt er an, dafs in der alexandrinischen Kirche ein kurzes Bekenntnis vorhanden war, das den Glauben an die Trinität und einen Hinweis auf die Kirche enthalten habe. Diese kurze Formel sei sogar zu den Zeiten des Athanasius noch im Gebrauche gewesen; bei Origenes zeige sich keine Spur von einem ausgebildeten Symbolum. Erst nach dem Tode des Athanasius lasse sich ein Anhalt dafür finden, dafs überhaupt ein Symbol von der Art wie im Abendlande und im Sinne wie dort in Ägypten eingeführt worden sei. In Kleinasien hingegen habe es in Ephesus und in den Kirchen, die nach Ephesus gravitierten, schon früh ein dem römischen ähnliches Symbolum gegeben, das vielleicht Polykarp von Rom mitgebracht hat. Alle übrigen kleinasiatischen Kirchen hätten nur ein kurzes trinitarisches Bekenntnis besessen. Die Einführung des Symbolums in Syrien bringt er in Verbindung mit dem Streite gegen Paul von Samosata, bei welchem Anlasse die Nützlichkeit eines Symbols unter dem Einflusse des römischen Musters sich geltend gemacht habe. Das römische Symbol sei damals mit einigen Veränderungen adoptiert worden. Erst im Verlaufe der arianischen Streitigkeiten sei im Oriente die allgemeine Einführung des Symbols erfolgt; ein vornicänisches Universalsymbol habe es nicht gegeben.

Zuletzt verfolgt Kattenbusch die Spuren der Urgeschichte des Symbols von Justin an bis zu den apostolischen Vätern. Ein schlagender Beweis, dafs Justin dasselbe gekannt habe, sei nicht zu erbringen; Melito von Sardes, Aristides, Dionys von Korinth aber haben das römische Symbol möglicherweise

gekannt, während bei den apostolischen Vätern keine sichere Spur desselben sich findet. Diese Wahrnehmungen führen ihn endlich zum Schlufsresultate, dafs das alte Symbol wirklich in Rom entstanden sei, und zwar vor dem Auftreten der Gnostiker um das Jahr 100. Sein Urheber könne nur ein angesehener Mann in der römischen Kirche gewesen sei, also ein Papst; man könne etwa auf Evaristus oder Alexander raten, es gehe jedoch nicht an, einen Namen zu suchen. Wahrscheinlich sei es von Anfang an doppelsprachig gewesen, vielleicht sei sogar der lateinische Text das Original.

In der Fortsetzung des zweiten Bandes wird Kattenbusch die Geschichte des Symbols im Abendlande nach Tertullian bis zum Schlusse der patristischen Zeit, den Inhalt des altrömischen Symbols und den jetzigen Textus receptus behandeln. Da wir auf eine übersichtlichere, geniefsbarere Darstellung definitiv verzichten müssen, so darf wenigstens erwartet werden, dafs ein guter Index den Gebrauch des Buches, das an die Geduld des Lesers die höchsten Anforderungen stellt, erleichtern wird. Kattenbusch hat die Schwerfälligkeit seiner Darstellung noch durch die Behandlung einer Reihe von litterarhistorischen Fragen vergröfsert, die oft entbehrlich sind, wie z. B. die Angaben über Leben und Schriften des Clemens und Origenes. Dieser Mangel an jeglichem Mafsgefühl wirkt geradezu unästhetisch und macht das Studium dieses Buches zur Qual!

Im allgemeinen stehen die Anschauungen von Kattenbusch in naher Verwandtschaft mit denen Harnacks, obwohl verschiedene Abweichungen nicht fehlen, besonders in dem Ansatze der Entstehungszeit des Symbols, das Kattenbusch ein gutes Menschenalter früher datiert. Es ist mir nicht zweifelhaft, dafs das Symbol wirklich römischen Ursprungs ist und dafs es nicht in einer orientalischen Kirche entstand. Keine orientalische Kirche war einflufsreich genug, um ihr Symbol in so früher Zeit den übrigen aufzunötigen; weil meistens apostolischen Ursprungs, waren sie alle viel zu selbständig dazu. Das konnte nur die römische Kirche, und wenn die Kirchen des Ostens das Symbol aus Rom empfingen,

so ist das blofs ein weiterer Fall, in dem sich der Einflufs der römischen Kirche auf den Osten, den wir aus vielen andern kennen, zeigt. Der Ursprung des Symbols in Rom stimmt auch zu dem juristischen Zuge, der die römische Kirche von Anfang an charakterisiert, und das Fehlen eines Symbols in den meisten Kirchen des Orients stimmt ebenso harmonisch mit der Vorliebe für selbständige Entwicklung und kirchliche Freiheit, von der die ältesten Denkmäler der griechischen Kirche zeugen.

5. Wohl hatte E. Kunze[1] geglaubt, in dem Symbol, das sich aus der von A. Papadopulos Kerameus aufgefundenen Schrift des Marcus Eremita (erste Hälfte des 5. Jahrhunderts) schöpfen läfst, einen neuen Zeugen für das altkirchliche Taufsymbol des Orients zu gewinnen, und auf Grund dieser vermeintlichen Entdeckung gegen Harnack und Kattenbusch den seltsamen Vorwurf erhoben, dafs sie die morgenländische Symbolgeschichte durch die Brille des römischen Katholizismus ansehen und „unter Anwendung fremdartiger Mafsstäbe, unter willkürlicher Konstruktion litterarischer Zusammenhänge, unter Annahme künstlicher Redaktionen, vor allem aber unter Beiseitesetzung oder Unkenntnis wichtigsten Materials" eine Anzahl von morgenländischen Formeln so lange bearbeiten, bis das römische Symbol als ihre Grundlage erscheint. Aber seine Aufstellungen wurden nicht blofs von Harnack[2] und Kattenbusch[3], sondern auch von Loofs[4], Jülicher[5], E. von Dobschütz[6] u. a. widerlegt, und ich mufs auf Grund des Textes des Marcus Eremita diesen Kritikern gegen Th. Zahn[7] bei-

[1] Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis. Eine Monographie zur Geschichte des Apostolicums mit einer kürzlich entdeckten Schrift des Marcus, Leipzig 1895, VIII u. 211 S.

[2] Theol. Litt.-Ztg. 1895, 660—664.

[3] Das apostolische Symbol 2, 269—276.

[4] Deutsche Litt.-Ztg. 1895, 1577—1581.

[5] Göttinger Gel. Anzeigen 1896, 101—107.

[6] Litt. Ctrbl. 1896, 1025—1028. Hier wird auch auf eine armenische Symbolformel bei Uchtanes episcopus (saec. 10?) aufmerksam gemacht.

[7] Neuere Beiträge zur Gesch. des apostolischen Symbols, Neue kirchl. Ztschr. 7 (1896) 17—22 (teils kritisierend, teils ergänzend). Zur Be-

stimmen. Die Methode, mit welcher Kunze wesentliche Bestandteile des Symbols ausscheidet, um so eine Formel zu konstruieren, die den gemeinsamen Charakter des altkirchlichen Taufsymbols ziemlich unentstellt an sich trage, ist einfach unerträglich!

Für die Originalität des orientalischen Symboltypus machte Kunze[1] gegen Kattenbusch die von diesem selbst[2] auf Grund von Mitteilungen Preuschens[3] behandelte Bekenntnisformel geltend, die in der Historia Lausiaca des Palladius in einer der Erzählungen über Makarius d. Gr. steht. In einer weiteren Darstellung, welche den Versuch macht, das Verhältnis zwischen Glaubensregel und Taufbekenntnis, Glaubensregel und Heiliger Schrift klarzulegen und die Entwicklung der Glaubensregel im Morgen- und Abendland seit ihrer Herausbildung im Kampfe mit Gnosticismus und Marcionitismus bis zu ihren Ausgängen im Reformationszeitalter darstellt, hat Kunze[4] seinen Standpunkt näher begründet. In allen wichtigen Fragen, die sich auf das Taufbekenntnis in der vornicänischen Kirche beziehen, stellt er sich in Gegensatz zu Harnack und Kattenbusch und mehr auf die Seite Casparis. Alle abendländischen Zeugen nimmt er auch für den Orient in Anspruch, weil sie alle voraussetzen oder direkt bezeugen, daſs das Taufsymbol eine ökumenische Gröſse war. Sein Hauptergebnis ist, daſs das urkirchliche Taufsymbol und das Neue Testament als solche durchaus positive Bildungen auf dem Boden des Christentums aus der Zeit vor 130 und somit

kräftigung wird hier zum erstenmal das Symbolum der Didaskalia behandelt (22—27).

[1] Ein neues Symbol aus Ägypten und seine Bedeutung für die Gesch. des altkirchl. Taufbekenntnisses, Neue kirchl. Ztschr. 8 (1897) 543—567.

[2] Das apostolische Symbol 2, 242—247.

[3] Inzwischen in etwas abweichender Gestalt publiziert von E. Preuschen, Palladius und Rufinus, Gieſsen 1897, 127.

[4] Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis. Untersuchungen über die dogmatische Autorität, ihr Werden und ihre Geschichte, vornehmlich in der alten Kirche, Leipzig 1899, XII u. 560 S.

„vorkatholischen“ Ursprungs sind. Es wird die Aufgabe der nächsten Forschungsarbeit sein, diese zum Teil recht schwierigen Fragen zu einer befriedigenden Lösung zu bringen. Kunze hat das Verdienst, diese Fragen in einen weiteren Rahmen hineingestellt zu haben; aber gerade dadurch hat er ihnen auch eine kompliziertere Gestalt gegeben, bei welcher eine ganze Reihe von prinzipiellen Fragen mitspielt und die Einigung auf rein historischem Gebiete erschwert. So hat z. B. seine Behauptung, Glaubensregel sei von Anfang an die Heilige Schrift gewesen, die selbst von G. Wohlenberg[1] bekämpft wird, eine leicht erkennbare dogmatische Tragweite. Ich erwähne noch, daſs auch G. L. Hahn[2] der Ansicht huldigt, daſs sämtliche noch vorhandene morgenländische Taufsymbole aus einer von dem römischen Symbol verschiedenen, jetzt nicht mehr vorhandenen Urformel entstanden seien, der sie als ihrer gemeinsamen Wurzel entstammen. Diese mutmaſsliche Urform des morgenländischen Taufsymbols hat er wiederherzustellen versucht. Er hat sich aber nicht die Frage gestellt, wie es zu erklären ist, daſs diese Urform aus sämtlichen Kirchen des sonst so konservativen Orients und in der ganzen Litteratur verschwinden konnte! W. Sanday[3] bekannte sich jüngst ebenfalls zur Annahme eines ursprünglichen Glaubensbekenntnisses, das entstanden sei, bevor die Kontroversen des 2. Jahrhunderts akut wurden, das aber dem römischen Typus verwandter gewesen sei als dem orientalischen. Die auf den ersten Blick etwas bestechende Ansicht

[1] Theol. Litt.-Bl. 1900, 9—12, 25—29. — Die Schrift von G. Wohlenberg, Die einzigartige Bedeutung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, Leipzig 1900, III u. 47 S., giebt einen populären Vortrag wieder, der für die volle Beibehaltung des Symbols eintritt.

[2] Bibliothek der Symbole, 3. Aufl. Breslau 1897, S. 127 Anm. 344. — In ähnlicher Weise hatte sich schon früher L. Lemme, Die Wurzeln des Taufsymbols, Neue Jahrbb. f. deutsche Theol. 2 (1893) 1—55, geäuſsert.

[3] Recent research of the origin of the creed, The journal of theol. studies 1 (1900) 3—22.

von M. Morawski[1] über Pontius Pilatus im Credo als Stempel seines apostolischen Ursprungs und seiner Abfassung nicht in Rom, sondern in der Provinz Judäa vermag ich nicht ernst zu nehmen; denn die Grundlage derselben ist vollständig verfehlt, nämlich die Gleichsetzung des ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου mit ähnlichen Datierungen auf Inschriften nach den betreffenden Landesobrigkeiten. Das Symbol ist doch keine Inschrift!

6. Die bis jetzt ermittelten Formen des altrömischen Symbols sind von H. Denzinger[2] und Ch. A. Heurtley[3] mit Auswahl, jüngst in A. Hahns[4] Bibliothek in grofser Anzahl zusammengestellt worden. Hier hat auch Harnack seine Materialien zur Geschichte und Erklärung des Symbols aus der christlichen Litteratur der zwei ersten Jahrhunderte, die er früher (1878) der Leipziger Ausgabe der apostolischen Väter einverleibt hatte, neu bearbeitet. Hahn giebt auch die Formel, die E. Bratke[5] aus dem Berner Codex 645 bekannt gemacht und als eine gegen Ende des 7. Jahrhunderts angefertigte Abschrift des nachweislich ältesten, schon

[1] Über die Worte: „Unter Pontius Pilatus". Ein Beitrag zur Gesch. des apostol. Glaubensbekenntnisses, Ztschr. f. kath. Theol. 19 (1895) 91–100.

[2] Enchiridion symbolorum et definitionum, 9. Aufl., besorgt von J. Stahl, Würzburg 1900, 1—8. Ihre Zahl in dieser neuesten Auflage ist dieselbe wie in der 5. Aufl., die 1874 erschien. Die Symbolforschung eines Vierteljahrhunderts ist also spurlos an dieser Sammlung vorübergegangen! Stahl giebt 13 Formeln; Hahn bietet deren 104!

[3] A history of the earlier formularies of faith of the western and eastern churches to which is added an exposition of the Athanasian Creed, London 1892, 19—40. Der Autor unterscheidet Declarative und Interrogative Creeds.

[4] Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 3. Aufl. von G. L. Hahn mit einem Nachwort von A. Harnack, Breslau 1897, 22—159. Voran stehen (1—21) die verschiedenen Formeln der regula fidei der ältesten Kirche. Die 3.—5. Abteilung (160—363) enthält die ökumenischen Symbole, die Symbole der Partikularsynoden und die Privat-Symbole.

[5] Das Glaubensbekenntnis in einer Berner Handschrift aus dem 7. bis 8. Jahrhundert, Theol. Stud. u. Krit. 68 (1895) 153—167.

vor dem 5. Jahrhundert vorhandenen Textes der vollständig erhaltenen gallischen Taufbekenntnisse nachgewiesen hatte. Bratke glaubt, dafs diese Formel in gewissen Grenzen auch ein Bild von dem ältesten Symbolbestande auf den britischen Inseln vermittle. Hahn hat sie aber an die Spitze der Symbolformen der germanischen Kirchen gestellt. Hahn hätte bei der Zusammenstellung der gallischen Glaubensbekenntnisse zu A. E. Burn[1] Stellung nehmen sollen, der die in der gallischen Kirche in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts übliche Formel zu rekonstruieren suchte. G. Morin[2] hatte allerdings mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dafs der von Burn rekonstruierte Text ein rein künstlicher sei, der nie in irgend einer der gallischen Kirchen, die jede ihre Formel hatte, im Gebrauche war. Die später in Gallien allgemein gewordene Formel sei wahrscheinlich diejenige des Bischofs Cäsarius von Arles. Bei Hahn vermisse ich auch die Erwähnung der Notiz von G. Morin[3], worin er den für die Geschichte des Symbols wichtigen cod. Sessorianus 52 sorgfältig beschreibt und aus ihm drei neue Redaktionen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses mitteilt.

J. Haufsleiter[4] hat auf Grund neuen handschriftlichen Materials einen besseren Text der von Amalarius von Trier gebrauchten Symbolformel hergestellt und bemerkte mit Recht, dafs es verfehlt wäre, zu glauben, die Texte bei Hahn hätten ursprünglich so gelautet, wie sie in seiner Sammlung stehen.

---

[1] The Guardian 1895 (citiert bei Morin).

[2] Le Credo primitif de l'église gallicane, Rev. bénéd. 12 (1895) 199 f.

[3] Notice sur un manuscrit important pour l'histoire du symbole, cod. Sessorianus 52, Rev. bénéd. 14 (1897) 481—488.

[4] Das apostolische Symbol in dem Bericht des Erzbischofs Amalarius von Trier (c. 812), Neue kirchl. Ztschr. 9 (1898) 341—351. Bei der Besprechung von Hahn gab Haufsleiter, Theol. Litteraturbericht, Gütersloh 1898, 11 f., Varianten aus der Weifsenburger Handschrift 91 saec. 9 zu einer andern Glaubensformel (bei Hahn § 238), die nebst der Nr. 95a schon früher von R. Schnurr, Katechetisches in vulgärlateinischer und rheinfränkischer Sprache aus der Weifsenburger Handschrift 91, Greifswald 1894, mitgeteilt worden war.

Als Anhang zu derselben hat A. E. Burn[1] sieben neue Texte, wovon sechs in Symbolpredigten, publiziert und die bereits von Caspari edierte Expositio de catholica fide in neuer Textgestalt hinzugefügt: ein Beweis dafür, dafs noch nicht alle Formeln bekannt sind. Es wäre übrigens von Wert, die handschriftlichen Sammlungen von Symboltexten als solche im Zusammenhange zu untersuchen; eine derselben in einer unedierten Handschrift des 8. Jahrhunderts wird K. Künstle im vierten Hefte des ersten Bandes der „Forschungen zur christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte" behandeln. Auf das in den Canones Hippolyti und der Ägyptischen Kirchenordnung enthaltene Symbol und dessen verschiedene Beurteilung durch Kattenbusch und Funk wurde schon oben (S. 405 f.) hingewiesen. In jüngster Zeit sind mehrere englische Arbeiten über die kirchlichen Symbole erschienen, die sich sämtlich mehr oder weniger mit dem apostolischen Symbol beschäftigen. Die Arbeit von A. E. Burn[2] ist ein Gegenstück zu Hahns Bibliothek, zunächst für den Gebrauch der Theologiestudierenden von Cambridge. Burn bietet die meisten Texte Hahns, aber auf Grund eigener Kollationen der wichtigsten Handschriften in Holland, Deutschland, Frankreich und Italien. Im Gegensatze zu Hahn, der eine eigentliche Textsammlung veranstaltete und seine Erläuterungen in die Anmerkungen verwies, teilt er die Texte mit im Rahmen einer Geschichte der Symbole, die sich von den apostolischen Zeiten bis zum 9. Jahrhundert erstreckt. Seine Darlegungen fufsen auf Caspari, Zahn, Harnack, Heurtley, Kattenbusch

[1] Neue Texte zur Gesch. des apost. Symbolums, Ztschr. f. Kirchengesch. 19 (1898) 179—190; 21 (1900) 128—137. — Diese Texte sind einer Karlsruher (cod. 229), einer Münchener (cod. lat. 14 808 saec. 10), drei Sangallener (codd. 27, 40, 732), dem cod. Sessorianus 52, den codd. Vatic. Pal. 212 u. 220, dem cod. Ambros. M. 76 sup. und der Handschrift 73 von Vesoul entnommen.

[2] An introduction to the creeds and to the Te Deum, London 1899, IX, 323. Auf das apostolische Symbol beziehen sich die Seiten 1—71, 198—255. Die übrigen Ausführungen werden später zur Sprache kommen. Dasselbe gilt für die folgenden Schriften.

u. a. Die Entstehung des altrömischen Symbolums setzt er in die Jahre 100—120. Mit Zahn nimmt er eine Revision desselben im 3. Jahrhundert an im Zusammenhang mit den Kämpfen gegen die modalistischen Monarchianer. Neben dem altrömischen Symbol nimmt er aber ein altes Symbol von Jerusalem an, das älter war als das römische und eine von diesem unabhängige Geschichte hatte, giebt jedoch zugleich zu, dafs wir von seiner Entwicklung äufserst wenig wissen. Noch eigentümlicher ist seine Hypothese, dafs der Textus receptus des apostolischen Symbolums nicht in Gallien entstanden sei, wie alle Welt annimmt, sondern in Rom selbst vor 700.

Als Handbuch für Theologiestudierende stellt sich auch die Geschichte vom Ursprung und der Entwicklung der Symbole von C. Callow [1] dar, die mit dem Athanasianum abschliefst. Es ist aber dem Verfasser nicht gelungen, dem von ihm selbst in früheren Jahren gefühlten Bedürfnisse in befriedigender Weise abzuhelfen. Das lehrt schon ein Blick auf die „Literature of the subject“. Caspari, Harnack, Zahn, Kattenbusch, Kunze, um von andern zu schweigen, sucht man darin vergebens! Caspari wird auch im ganzen Buche nicht genannt. Seine Ausführungen über das Symbolum apostolorum sind daher durchaus ungenügend. In dem Nicaenum erblickt er den Typus der morgenländischen, in dem apostolischen Symbol den Typus der abendländischen Bekenntnisse. Ihr Unterschied ist leicht zu erklären: „It belongs to a different family“; ihre Ähnlichkeit ebenso leicht: „The have both sprung from one common stock“. Unmittelbar nachher wird letzterer Ausspruch aber mit Berufung auf Kattenbusch und Harnack inhaltlich abgeschwächt, mit der klassischen Begründung: „For on this point the views of scholars vary greatly, and the history is by no means free from obscurity!“ Die englischen Theologen werden gut daran thun, sich an Burn zu halten!

---

[1] A history of the origin and development of the creeds, London 1899, XII u. 236 S.

Die „Lectures“ von S. G. Green [1], deren Hauptgegenstand übrigens die Glaubensbekenntnisse seit der Reformationszeit bilden, orientieren auch sehr ungenügend über die altchristlichen Symbole. Zum Beweise dafür genüge folgendes Citat: „The first, called the ‚Apostles Creed‘, was formed by a very gradual process of development, in several Churches and through successive centuries“ (S. 44)! Die Arbeit von B. E. Warner [2] und die neue Ausgabe des alten Th. Jackson [3] übergehe ich, weil diese Schriften sich nicht mit litterarhistorischen, sondern rein dogmatischen Fragen beschäftigen. Erwähnung verdient hingegen die interessante Studie von F. Wigand [4], die als Vorarbeit zu einer Würdigung der späteren mittelalterlichen Schriften über das Symbol die auf das apostolische Symbol bezüglichen Reden und Kommentare des 4. und 5. Jahrhunderts behandelt. In einem weiteren Zusammenhange hat J. P. Kirsch [5] jüngst den Ursprung und die Bedeutung des Zusatzes „Communio sanctorum“ untersucht. Er betont, dafs Faustus von Reji († kurz nach 485) der erste Zeuge ist für diesen Zusatz in dem Symbolum, das seine Kirche brauchte; er hält es aber für sehr wahrscheinlich, dafs der Zusatz schon in dem gallischen Symbolum stand, das der Bischof Nicetas von Romatiana, den er mit dem gleichnamigen Freunde des Paulinus von Nola identifiziert, am Ausgange des 4. Jahrhunderts be-

---

[1] The christian creed and the creeds of christendom. Seven lectures delivered in 1898 at Regent's Park College London, London 1898, XIX u. 347 S.

[2] The facts and the faith. A study in the rationalism of the Apostles' Creed, New York 1897, XXV u. 243 S.

[3] Commentaries upon the Apostles Creed, abridged by J. P. Norris, edit. by E. J. Gregory, together with a preface by W. D. Maclagan, London 1899, XX u. 566 S.

[4] Die Stellung des apostol. Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters 1. Symbol u. Katechumenat, Studien z. Gesch. der Theol. u. der Kirche 4, 2 (1899) VIII u. 364 S.

[5] Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum, Forschungen zur christl. Litteratur- und Dogmengeschichte 1, 1 (1900) 214—227. — Nicetas von Romatiana werde ich in der zweiten Abteilung behandeln.

nutzte. Bezüglich der Bedeutung des Zusatzes stellt er den richtigen Grundsatz auf, dafs nicht vom biblischen Sprachgebrauche, sondern von dem der kirchlichen Litteratur des 4. und 5. Jahrhunderts in Gallien auszugehen sei. Unter Ablehnung der Auffassung Th. Zahns, der den Ausdruck „sanctorum" neutral fafste und somit in dem Zusatze den Glauben an die „Anteilnahme an den heiligen Dingen" ausgesprochen sah, gelangt er zum Resultate, dafs damit die innere religiöse Verbindung der Gläubigen ausgesagt ist als der Glieder am mystischen Leibe Christi mit den übrigen Gliedern dieses Leibes, besonders mit den auserwählten, vollkommenen Gerechten, welche der Zugehörigkeit zum himmlischen Reiche Gottes absolut sicher sind und durch ihre Fürbitte den noch auf Erden pilgernden Gläubigen zu Hilfe kommen können. Als Veranlassung der Aufnahme des Zusatzes betrachtet er nicht, wie Harnack, den Gegensatz zu einer Häresie, sondern die Entwicklung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen selbst. Dadurch wird ein vollkommener Parallelismus zu dem folgenden „remissionem peccatorum" gewonnen: es wird einer der hauptsächlichsten geistigen Vorteile betont, welcher die Zugehörigkeit zur Kirche als zum Reiche Gottes gewährt.

Angesichts der intensiven Forschungsarbeit, deren Gegenstand das apostolische Symbol in den letzten Decennien war und deren Hauptresultate E. Vacandard [1] jüngst lichtvoll darstellte, mufs es als eine beschämende Thatsache empfunden werden, dafs ein Kirchenrechtslehrer an einer deutschen Universität, Namens F. Thudichum [2], sich zur blöden Behauptung versteigen konnte, die Päpste hätten, um die Thatsache aus

---

[1] Les origines du symbole des apôtres, Rev. d. quest. hist. 66 (1899) 329—377. Gegen Zahn und Burn setzt er die Entstehung des Symbols in die Zeit nach 140 und bekämpft insbesondere die Hypothese Burns über den Entstehungsort des Textus receptus.

[2] Kirchliche Fälschungen 1. Glaubensbekenntnisse der Apostel u. des Athanasius, Stuttgart 1898, 96 S. — In den Historisch-polit. Bl. 123 (1899) 132—144 wird er humoristisch behandelt. Richtiger wird seinen Publikationen im Theol. Litt.-Bl. 1900, 304 nur eine pathologische Bedeutung in einigen Worten zuerkannt.

dem Wege zu räumen, dafs die allgemeinen Synoden zu Nicäa und Konstantinopel die oberste Gesetzgebung geübt hatten, zwischen dem 5. und 7. Jahrhundert ein dem nicänischen ähnliches Glaubensbekenntnis gefälscht und dasselbe für ein Werk der Apostel ausgegeben!

§ 46. Die pseudo-clementinischen Briefe De virginitate.

1. Den Anfang der ascetischen Litteratur im engeren Sinne des Wortes darf man in den zwei Briefen an die Jungfrauen erblicken, die von einem Asceten an Asceten männlichen und weiblichen Geschlechts geschrieben und später durch Fälschung der Überlieferung Clemens von Rom zugeschrieben wurden. Über die syrische Bibelhandschrift, aus der sie von J. J. Wetstein herausgegeben wurden (1752), hat Gwynn [1] gehandelt. J. M. Cotterill [2] hat das Verdienst, Bruchstücke des griechischen Urtextes bei Antiochus, einem Mönche des Klosters S. Saba bei Jerusalem im 7. Jahrhundert, nachgewiesen zu haben. Nicht verdienstlich war aber sein Versuch, die beiden Briefe als Fälschungen hinzustellen, die erst auf Grund der Erwähnung von solchen Briefen bei Epiphanius und Hieronymus aus den Homilien des Antiochus hergestellt worden seien: eine ganz krankhafte Auffassung kritischer Methode, an der aber Cotterill trotz ihrer vollständigen Verkehrtheit noch 1891 festhielt [3], wie er schon 1879 eine ganze Reihe alter Schriften, darunter auch den ersten Clemensbrief, als Fälschung der Renaissance hingestellt hatte. Zum Glück ist eine derartige Verirrung nicht in Wirklichkeit „modern Criticism“, sondern eine vollständige Verkennung ihrer elementarsten Normen.

---

[1] The older Syriac version of the four minor catholic epistles, Hermathena 7. Bd (1890) 281—314.

[2] Modern Criticism and Clement's Epistles to Virgins (first printed 1752) or their greek version newly discovered in Antiochus Palaestinensis, with Appendix containing newly found versions of fragments attributed to Melito, Edinburg 1889, VI u. 127 S.

[3] Vgl. oben z. Briefe Polykarps S. 88.

J. B. Lightfoot[1] hat die beiden Briefe nicht in seine Clemensausgabe aufgenommen, verbreitete sich jedoch über sie in seiner Einleitung, insbesondere über ihre Überlieferung. Ihre Abfassungszeit begrenzt er zwischen der Mitte des 2. und dem 3. Jahrhundert.

2. Eindringender ist die Abhandlung von Harnack[2] über diese Briefe, der sie nicht sowohl um ihrer selbst willen als wegen ihrer Bedeutung für die Lösung der Frage nach dem Ursprung des Mönchtums heranzog. Er erinnert daran, dafs die Briefe nicht als Clemensbriefe niedergeschrieben wurden. Ihre bisherige Erforschung hat dargethan, dafs sie orientalische Verhältnisse voraussetzen, nichts enthalten, was mit Clemens von Rom irgendwie sich berührt, und gar nicht von einem angesehenen Manne geschrieben sein wollen. Seine Ausführungen gelten dem Nachweise, dafs sie höchst wahrscheinlich in den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts in Palästina oder Südsyrien entstanden und nach der Zeit des Eusebius, der sie nicht nennt, spätestens aber in der Mitte des 4. Jahrhunderts Clemens unterschoben worden. Aus der Wahrnehmung, dafs die Briefe ursprünglich nur ein Schriftstück waren, verbunden mit dem Umstande, dafs die Trennung in zwei Briefe ebenso alt ist als die Zueignung an Clemens, folgert er weiter, dafs man die Absicht hatte, mit diesen neuen Briefen die zwei Korintherbriefe des Clemens zu verdrängen, und diese Absicht auch zum Theil erreichte. Diese Fälschung der Überlieferung bringt er in einen Zusammenhang mit den grofsen Fälschungen, aus denen die pseudo-ignatianischen Briefe und die Apostolischen Konstitutionen hervorgingen. Die Absicht, die Korintherbriefe des Clemens zu verdrängen, scheint mir jedoch nicht zur Genüge erwiesen. Die Parallele mit den genannten Fälschungen trifft nicht ganz zu, da diese zugleich Überarbeitungen waren, die beiden Briefe aber nicht überarbeitet sind. Da

---

[1] S. Clement of Rome 1² (1890) 407—414.

[2] Die pseudoclement. Briefe de virg. und die Entstehung des Mönchtums, Sitzungsber. der Berl. Akad. 1891, 361—385; Gesch. der altchr. Litt. 1, 518 f.

der Inhalt dieser Briefe überdies keine Verwandtschaft mit den Korintherbriefen hat, ist auch schwer denkbar, wie man hoffen konnte, diese durch jene zu verdrängen. Auch würde man erwarten, dafs dann die Briefe De virginitate an die Korinther adressiert worden wären. Ich führe daher die Zueignung derselben an Clemens auf den Wunsch zurück, den anonymen Verfasser derselben zu bestimmen. Dafs man hierbei eher auf Clemens als auf einen andern Namen fiel, erklärt sich aus der Berühmtheit des ersteren Namens im Oriente. In Bezug auf den Ursprung des Mönchtums erblickt Harnack den unvergleichlichen Wert dieser Briefe darin, dafs sie gewissermafsen auf der Scheidelinie zweier Zeiten liegen, insofern sie uns noch einen Blick nach rückwärts auf die urchristlichen Asceten eröffnen, zugleich aber auf das kommende Anachoretentum hinweisen als auf das Mittel, wodurch die urchristliche Ascese gerettet wurde. Davon ist allerdings in den Briefen keine Rede, ebensowenig wird in irgend einer Weise darin offenbar, dafs die Asceten innerhalb der Gemeinde bedroht waren durch den allmächtigen Klerus, der ihnen keine Aufgaben mehr übrig liefs. Das sind alles Interpretationen, die im Texte selbst keine genügende Grundlage besitzen. Daraus folgt, dafs die beiden Briefe den unvergleichlichen Wert nicht besitzen, den Harnack ihnen beimifst; dieser Wert liegt in den einzigartigen Nachrichten, die sie uns über ein sehr frühes Stadium der christlichen Ascese bringen. Der Übergang zum Mönchtum in seiner späteren Gestalt ist zu kompliziert, um ihn auf Grund jener Nachrichten gerade als die Lösung eines Konfliktes zwischen Klerus und Asceten betrachten zu müssen.

§ 47. Die ältesten Kirchenordnungen.

1. Der älteste Versuch eines kirchlichen Rechtsbuches liegt vor in der sogen. Didaskalia, welche schon von ihrem ersten Herausgeber, P. de Lagarde, als die Grundlage der sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen erkannt wurde (1854). De Lagarde veröffentlichte sie syrisch und in griechischer Rückübersetzung, hier in doppelter Form, so wie

sie im syrischen Texte vorliegt, und als „Didascalia purior", was der syrische Text und die Apostolischen Konstitutionen gemeinsam geben. Neben dieser Ausgabe kannte man nur einige Fragmente, die Hilgenfeld[1] unter dem Titel „Didascaliae apostolorum antiquioris fragmenta" gesammelt hat, als E. Hauler[2] die Theologenwelt mit der Entdeckung umfangreicher Fragmente einer lateinischen Übersetzung der Didaskalia in dem Palimpsestcodex 55 der Kapitularbibliothek von Verona überraschte. In seinem vorläufigen Bericht teilte der glückliche Entdecker zwölf Textseiten der Handschrift mit, aus denen mit absoluter Sicherheit hervorgeht, dafs wirklich eine Übersetzung der Didaskalia, nicht etwa der entsprechenden Bücher der Apostolischen Konstitutionen, vorliegt. Die untere Schrift kann dank dem bekannten Konsularverzeichnis auf Fol. 89 in das Ende des 5. Jahrhunderts datiert werden. Die Übersetzung selbst, die vulgärlateinischen Charakters ist, datiert Hauler in das 3. oder 4. Jahrhundert. Das 3. Jahrhundert ist jedoch schon durch die Entstehungszeit der Didaskalia sehr wahrscheinlich ausgeschlossen. Es liegt näher, mit H. Achelis[3] an die Mitte des 4. Jahrhunderts zu denken, als Mailand die Pforten seiner Kirche den orientalischen Einflüssen öffnete. Hauler gab auch Aufschlufs über den Codex, dessen Schrift, die Gestalt der Bibelcitate, das Verhältnis der lateinischen zur syrischen Übersetzung, endlich über den textkritischen Wert der lateinischen, die sich von vornherein als das wichtigste Hilfsmittel zu einer definitiven Wiederherstellung der ursprünglichen Didaskalia unter Heranziehung des syrischen Textes und der Apostolischen Konstitutionen bezeichnen läfst.

---

[1] Novum Testam. extra canon. receptum 4² (1884) 75—86.

[2] Eine latein. Palimpsestübersetzung der Didascalia apostolorum. Sitzungsber. der Wiener Akad. 134, 11. Abh. (1896) 54 S. — Die erste Ankündigung brachte E. Wölfflin, Didascalia apostolorum, Arch. f. latein. Lexicogr. 9 (1896) 522, welcher den vulgärlateinischen Charakter der Übersetzung betonte, den Hauler sorgfältig erwiesen hat.

[3] Theol. Litt.-Ztg. 1896, 546 f.

Die vollständige Ausgabe der 80 Palimpsestseiten ist jüngst erfolgt[1], nachdem es Hauler gelungen war, nach wiederholter genauer Prüfung alle zu entziffern. Welche Schwierigkeiten der Herausgeber dabei zu überwinden hatte, lehrt ein Blick auf die drei Tafeln, welche die relativ besterhaltenen Seiten mit der schönen Halbunciale reproduziert, die Hauler jetzt in den Anfang des 6. Jahrhunderts datiert wegen ihrer nächsten Ähnlichkeit mit der Palimpsestschrift des cod. Ambros. C 77 sup. Diese Editio princeps schliefst sich möglichst treu an die Handschrift an, indem sie ihr Zeile für Zeile folgt, die Initialen und gröfseren Zwischenräume, wo dies ohne Störung des Sinnes möglich ist, beibehält, auch die Abkürzungen und die Orthographie thunlichst wahrt. Der Apparat belehrt in sorgfältiger Weise über die Gestalt des Textes in der Handschrift, indem er die blofs wahrscheinlichen Buchstaben durch einen darunter gesetzten Punkt, die zweifelhaften durch zwei Punkte kenntlich macht. Er bietet auch häufig Stellen aus der syrischen oder einer andern orientalischen Übersetzung zum Vergleich mit dem lateinischen Texte, den Hauler jetzt in der Zeit des hl. Ambrosius entstehen läfst, also im letzten Drittel des 4. Jahrhunderts. Am Texte selbst nahm er nur die notwendigsten Verbesserungen vor und wies selbst naheliegende Vorschläge in den Apparat. Die biblischen Citate sind mit grofser Sorgfalt identifiziert. Alle sachlichen und sprachlichen Erörterungen sind für das 2. Heft zurückgestellt, das die Epilegomena und Indices hoffentlich in nächster Zeit bringen wird. Th. Zahn[2] hat bereits hervorgehoben, dafs der syrische Text eine treuere Übersetzung des Originals darstelle als der lateinische, und einiges zur

---

[1] Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia latina. Accedunt canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquiae. Primum ed. E. H.; fasciculus prior: praefatio, fragmenta, imagines, Leipzig 1900, XIII u. 121 S. mit 2 Tafeln in Lichtdruck. Vgl. E. Haulers Selbstanzeige in den Mitteilungen der Verlagshandlung B. G. Teubner in Leipzig 1900, Nr. 2/3, S. 49 f.

[2] Neue Funde aus der alten Kirche 3. Die lateinische Didaskalia, Neue kirchl. Ztschr. 11 (1900) 431—438.

Quellenkunde der Didaskalia beigebracht. Benutzt seien die gnostischen Petrusakten, die orthodoxen Acta Pauli mit Einschlufs der Thekla-Episode, die Didache und das Petrusevangelium. Diese Untersuchungen müssen aber noch fortgesetzt werden. In geschichtlicher Beziehung betrachtet Zahn als die wichtigste Frage die nach dem Verhältnis des heidenchristlichen Verfassers und seines Kreises, die er in einer griechischen Gemeinde Syriens im 3. Jahrhundert sucht, zu den judenchristlicheu Gemeinden ihrer Umgebung. Bevor diese und eine Reihe von andern wichtigen Fragen gelöst werden können, mufs jedoch der Versuch gemacht werden, die ursprüngliche griechische Didaskalia auf dem oben bereits angedeuteten Wege wiederzugewinnen. Hoffentlich wird dieser Versuch mit gutem Erfolge gekrönt werden!

Haulers Ausgabe brachte zugleich die angenehme Überraschung, dafs der Palimpsestcodex nicht blofs Überreste der Didaskalia enthält, sondern auf den letzten 16 Seiten auch den Schlufs der Apostolischen Kirchenordnung und Fragmente der sogen. Ägyptischen Kirchenordnung: eine unerhoffte Bereicherung, deren grofser Wert leicht einzusehen ist.

Die ausführlichste bisherige Untersuchung widmete der Didaskalia F. X. Funk[1], der sich dank der Beihilfe Socins eine genaue Kenntnis von dem Inhalte des syrischen Textes verschaffen konnte. Im Gegensatz zu P. de Lagarde, dessen „Didascalia purior“ er als vollständig verfehlt erkannte, gelangte er zur Überzeugung, dafs der Syrer eine treue Wiedergabe seiner griechischen Vorlage darstelle, ohne damit behaupten zu wollen, dafs die Übersetzung ein völlig adäquater Ausdruck des Originals sei. Nach ihm ist auch die griechische Vorlage des Übersetzers ein getreues Abbild der Originalschrift selbst. Auf Grund dieser kritischen Grundlage gelangte er zu dem Resultate, dafs die Didaskalia nach Mafsgabe ihrer Ausführungen über die kirchliche Verfassung, die Häresien, das Passahfasten und die Bufsdisziplin

[1] Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 28—75.

annähernd sicher vor der Mitte, ziemlich wahrscheinlich noch im ersten Viertel des 3. Jahrhunderts in Syrien oder Palästina entstand, und dafs ihr Verfasser weder judenchristlich noch speziell ebionitisch gesinnt war, sondern der katholischen Kirche angehörte. Als Quellen der Schrift endlich nahm er an die Heilige Schrift, die Apostellehre, Ignatius, die Simonsage, Justin, Hegesipp und sibyllinische Orakel. Im Gegensatze zu Funk hat Harnack[1], der sich wiederholt über die Didaskalia äufserte, seine Meinung zuletzt dahin abgegeben, dafs dem Syrer ein griechisches Exemplar vorlag, das eine leichte Bearbeitung der ursprünglichen Didaskalia enthielt, und dementsprechend ist er geneigt, die Originalschrift in die erste und die griechische Bearbeitung in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts zu verlegen. Die Frage, welche die beiden Forscher trennt, ist offenbar eine textkritische, und diese kann nur auf Grund einer abschliefsenden Ausgabe des Textes der Didaskalia selbst gelöst werden. Die Vermutung von F. Kattenbusch[2], dafs Lucian von Antiochien der Verfasser der Didaskalia sein könnte, braucht nicht mehr besprochen zu werden, da er sie selbst hat fallen lassen. Als Abfassungszeit der Schrift schlägt er das Ende des 3. Jahrhunderts vor[3].

Wenn somit diese Fragen noch nicht endgültig gelöst sind, so darf eine weitere als gelöst betrachtet werden, nämlich die schon von Bryennios und Funk behauptete Abhängigkeit der Didaskalia von der Apostellehre, die von Harnack geleugnet worden war. C. Holzhey[4] ist jedoch noch weiter gegangen und betrachtet die Didaskalia geradezu als eine erweiterte, vermehrte und verbesserte Ausgabe der Didache. Zu diesem Ergebnisse gelangte er durch eine sorgfältige und

---

[1] Texte u. Unt. 2, 1—2 (1884) 241—268; 2, 5 (1886) 76; Theol. Stud. u. Krit. 66 (1893) 404 f.; Gesch. der altchr. Litt. 1, 515—518.

[2] Das apostol. Symbol 1 (1894) 394.

[3] A. a. O. 2 (1897) 205 ff.

[4] Die Abhängigkeit der syrischen Didaskalia von der Didache, Compte rendu du 4e congrès scient. intern. des catholiques. 1ère Section. Sciences relig. (1898) 249—277; auch separat, München 1898, 31 S.

umfassende Gegenüberstellung und Würdigung der parallelen bezw. analogen Stellen beider Schriften, während Funk nur auf einige hervorstechende Parallelstellen und auf die Übereinstimmung in den Hauptzügen (Titel, Adresse, Zweck und allgemeiner Inhalt) hingewiesen hatte. Diese Gegenüberstellung ist überraschend, und ich halte sie auch für beweiskräftig. Beachtenswert für die weitere Erforschung der Didaskalia scheint mir auch Holzheys Annahme, dafs diese nicht auf einmal, sondern durch wiederholte Umarbeitung aus der Didache hervorgegangen ist. Über die Entstehung der Didaskalia hat er sich noch näher ausgesprochen auf Grund der schon oben (S. 96) erwähnten Vergleichung derselben mit den Ignatiusbriefen[1].

2. Eine zweite kirchenrechtliche Schrift, die sogen. Apostolische Kirchenordnung, aus 30 Canones bestehend, mufste in die Erforschung der Apostellehre hineingezogen werden, weil sie in ihrem ersten Teil (Kap. 4—13) eine Bearbeitung derselben ist unter Heranziehung des Barnabasbriefes. Von Bryennios und andern Herausgebern der Didache, Harnack, Schaff, Funk, wurde sie als Paralleltext in ihre Ausgaben aufgenommen und behandelt, am ausführlichsten von Harnack[2]. Ich komme darauf nicht zurück. Zu den älteren orientalischen Texten kam ein neuer, südägyptischer oder thebanischer hinzu, der von P. de Lagarde[3] und U. Bouriant[4] herausgegeben wurde und aus dem nach de Lagardes

[1] Die beiden Rezensionen der Ignatianischen Briefe u. die apost. Didaskalia, Theol. Qu.-Schr. 80 (1898) 320—390.

[2] Lehre der zwölf Apostel, Texte u. Unt. 2, 1—2 (1884) 193—241. Eine Ausgabe besorgte auch Hilgenfeld, Nov. Testam. extra canon. receptum 4² (1884) 110—121, unter dem Titel „Duae viae“ vel „Iudicium Petri“.

[3] Aegyptiaca, Göttingen 1883, 239—248 (nach dem cod. Mus. Brit. orient. 1320 a. 1006, auf den Lightfoot, St. Clement of Rome 1877, 466—468, hingewiesen hatte). Vgl. dazu de Lagarde, Mitteilungen 1 (1884) 176—178.

[4] Les canons apostoliques de Clément de Rome. Traduction en dialecte copte thébain d'après un manuscrit de la bibliothèque du patriarche

Nachweis der nordägyptische (memphitische) und äthiopische geflossen sind. Einen syrischen Text hatte P. de Lagarde (1856) herausgegeben, der kürzer war als das griechische Original und darum von Harnack[1] mit den zwei griechischen Auszügen zusammengestellt wurde. Demgegenüber hat A. Baumstark[2] nachgewiesen, dafs der Lagardesche Text nicht verkürzt, sondern einfach unvollständig ist, indem er in einer Handschrift des Museo Borgiano (elenco separato V) die fehlenden Abschnitte vorfand und dieselben mit einer deutschen Übersetzung veröffentlichte. Er läfst den syrischen Text in der Mitte oder in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts in Ägypten entstehen.

Harnack[3] hat den Versuch gemacht, auch für den zweiten Teil (Kap. 14—30) der Apostolischen Kirchenordnung die Quellen zu bestimmen, und gelangte zur Erkenntnis, dafs darin zwei Schriftstücke aus dem 2. Jahrhundert (aus den Jahren 140—180 c.) benutzt sind, von denen er das erste (Kap. 16—21) als κατάστασις τοῦ κλήρου, das zweite (Kap. 22—28) als κατάστασις τῆς ἐκκλησίας bezeichnete. Den Kompilator des Ganzen, das demnach aus der Didache, dem Barnabasbrief

jacobite du Caire, Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes 5 (1884) 199—216; 6 (1885) 97—115.

[1] Gesch. der altchr. Litt. 1, 464 Anm. 1.

[2] Die syrische Übersetzung der Apost. Kirchenordnung, Stromation archaiologikon. Mitteilungen, dem zweiten internationalen Kongrefs für christliche Archäologie zu Rom gewidmet vom Kollegium des Deutschen Campo santo, Rom 1900, 15—31. — Sehr erfreulich ist die Mitteilung (S. 16), dafs der Herausgeber mit einer Gesamtbearbeitung der pseudapostolischen Rechtslitteratur der syrischen Kirchen beschäftigt ist. Sie ist ein dringendes Bedürfnis. Eine dankenswerte Vorarbeit dazu bildet die Publikation von W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, zusammengestellt u. zum Teil übersetzt, Leipzig 1900, IV u. 311 S., worin das ganze in arabischer Sprache vorhandene Material inventarisiert ist mit Hilfe der Handschriftenkataloge. Zuerst werden die Sammlungen (jakobitische, malakitische, maronitische, nestorianische u. a.), sodann die darin enthaltenen einzelnen Stücke teils in sachlicher teils in chronologischer Ordnung besprochen.

[3] Die Quellen der sogen. Apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorates und der andern niederen Weihen, Texte u. Unt. 2, 5 (1886) 106 S.

und den zwei andern Quellenschriften besteht, läfst er um 300 thätig sein, und zwar in Ägypten, wohin sowohl die Grundschriften als noch deutlicher die Geschichte der Apostolischen Kirchenordnung selbst weisen. Funk[1] stellte die Notwendigkeit der Annahme von zwei Quellenschriften in Abrede und behauptete, dafs die Kompilation selbst bereits in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts geschah. Auch L. Duchesne[2] und H. Achelis[3] äufserten Bedenken gegen die doppelte Quellenschrift. Dieser Widerspruch hat jedoch Harnack[4] nicht davon abgehalten, auf seiner Meinung zu verharren, allerdings mit der Einschränkung, dafs die Zahl der auszuscheidenden Urkunden nicht sicher zu bestimmen sei. Er fügte noch hinzu, dafs, wenn man Wert lege auf die Benutzung des paulinischen und clementinischen Korintherbriefes und deshalb die Urkunden nach Griechenland verlege, man nicht weit über die Mitte des 2. Jahrhunderts mit ihrer Abfassung herabsteigen dürfe. Vielleicht wird eine sorgfältige Vergleichung der Apostolischen Kirchenordnung mit der Didaskalia, die noch nicht vorgenommen wurde, im stande sein, die Lösung des Problems zu fördern. Funk[5] hat seine Ansicht über die Entstehungszeit der Schrift jüngst dahin abgeändert, dafs er sie nunmehr in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts verlegt. Er hebt auch hervor, dafs neben Ägypten auch Syrien Ansprüche darauf erheben könne, die Heimat derselben zu sein. Die neue Altersbestimmung von Funk verträgt sich aber schlecht mit dem Umstand, dafs der Palimpsestcodex von Verona, wie er in Haulers[6] Ausgabe vorliegt,

[1] Zur Apostellehre und Apost. Kirchenordnung, Theol. Qu.-Schr. 69 (1887) 364—374; Doctrina duodecim apostolor., Tübingen 1887, LIV f.

[2] Bulletin critique 1886, 367 ff.

[3] Real-Encyklopädie f. prot. Theol. 1³ (1896) 730—734.

[4] Gesch. der altchr. Litt. 1, 451—466; 2, 1, 532 f. 712.

[5] Die Apostolische Kirchenordnung, Kirchengesch. Abhandl. u. Unt. 2 (1899) 236—251.

[6] Didascaliae Apostolorum fragm. Veronensia latina 91—101. Der lateinischen Übersetzung stellte Hauler den griechischen Text gegenüber nach dem cod. Vindob. hist. gr. 7.

den Schlufs der Apostolischen Kirchenordnung enthält. Da nun diese Übersetzung in das letzte Drittel des 4. Jahrhunderts fällt, so gelangen wir schon mit ihrer griechischen Vorlage wenigstens in die Mitte desselben Jahrhunderts. Ist es aber wahrscheinlich, von andern Momenten abgesehen, dafs ein Schriftstück, das in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts im Orient erst entstand, in der Mitte desselben im Abendland schon so bekannt war?

3. Wesentlich weiter gehen die Ansichten auseinander in Bezug auf die sogen. Ägyptische Kirchenordnung, d. h. das zweite Buch der von Tattam (1848) und P. de Lagarde (1883) herausgegebenen koptischen Sammlung kirchenrechtlichen Charakters bezw. die auf die Apostolische Kirchenordnung folgenden Canones 31—62. Die Bezeichnung „Ägyptische Kirchenordnung“ stammt von H. Achelis[1], der dieses Stück nach der Übersetzung von G. Steindorff auf Grund der Ausgabe von de Lagarde deutsch mitteilte und es für eine zeitgemäfse Neubearbeitung der Canones Hippolyti[2] aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts erklärte. Den Widerspruch Funks gegen die Ansichten von Achelis habe ich oben (S. 405) schon angedeutet. Er hat ihn verstärkt auf Grund der Untersuchung der liturgischen Stücke der Kirchenordnung[3], die bisher noch nicht in die Kontroverse hineingezogen wurden, indem er auch hier die Unmöglichkeit, die Kirchenordnung als Quelle der

[1] Die Canones Hippolyti, Texte u. Unt. 6, 4 (1891) 26, 38—136. In vier Kolumnen werden hier nebeneinandergestellt: die Canones Hippolyti nach der Revision der Haneberg'schen Übersetzung durch H. Vielhaber u. L. Stern, die Ägypt. Kirchenordnung, ganz nach de Lagarde, und die äthiopischen Stücke derselben, die Lutolf publizierte (1691), nach der Übersetzung von J. Bachmann, endlich die entsprechenden griechischen Stücke des 8. Buches der Apostolischen Konstitutionen.

[2] Eine neue deutsche Übersetzung derselben lieferte jüngst W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 193—230, der sich aber zu den Kontroversfragen nicht näher äufsert. — Auch N. Bonwetsch, Art. Hippolytus, Real-Encyklop. f. prot. Theol. 8 (1900) 126—135, enthält sich einer Stellungnahme zu denselben.

[3] Die Liturgie der Äthiopischen Kirchenordnung, Theol. Qu.-Schr. 80 (1898) 513—547.

Apostolischen Konstitutionen zu fassen, bestätigt findet gegenüber F. E. Brightman [1], der sich jener Auffassung genähert hatte. Beide stimmen aber wenigstens darin überein, dafs die Ägyptische Kirchenordnung nicht mehr in die vornicänische Zeit fällt. Die Kontroversfrage werde ich daher in der zweiten Abteilung behandeln, mufs aber gleich darauf hinweisen, dafs die Gegenwart von Fragmenten der Ägyptischen Kirchenordnung in dem Veroneser Palimpsestcodex der Didaskalia Funks Bestimmung der Rangordnung derselben in dem Komplex der bekannten kirchenrechtlichen Schriften sehr ungünstig ist. E. Hauler [2] hebt hervor, dafs die lateinischen Fragmente weit ursprünglicher und reiner sind als die uns bisher aus den orientalischen Übersetzungen bekannte Form, und insbesondere die vom Kopten ausgelassenen Gebetsformeln bieten. Er spricht sich sogar ausdrücklich gegen die Meinung aus, dafs die ältere Form der ägyptischen Canones vom achten Buche der Apostolischen Konstitutionen abhänge.

4. Zu diesen Kirchenordnungen kam jüngst eine neue hinzu, das syrisch erhaltene, aber ursprünglich griechisch geschriebene Testamentum Domini nostri Iesu Christi, das von dem Patriarchen der unierten Syrer Ignatius Ephräm II Rahmani [3] zum erstenmal vollständig ediert wurde, nachdem allerdings schon 1856 Teile der Schrift durch P. de Lagarde [4] bekannt worden waren. Ohne das Verdienst des Patriarchen, der durch diese Arbeit ein ungewöhnlich wissenschaftliches Interesse bekundet und eine ganze Sammlung von unedierten syrischen Texten besitzen soll, schmälern zu wollen, mufs die Grundlage der Ausgabe als eine mangelhafte bezeichnet werden. Sie

[1] Liturgies eastern and western 1, Oxford 1896, XXI—XXIV, LXXV.

[2] A. a. O. IX f. 101—121. — S. 102 f. giebt er auch das griechische Gebet bei der Bischofsweihe nach neuen Kollationen der codd. Bodl. Barocc. 26, Monac. 380, Vatic. 828.

[3] Testamentum Domini nostri Iesu Christi nunc primum ed., latine reddidit et illustravit, Mainz 1899, LII u. 231 S. 4⁰.

[4] Reliquiae iuris eccles. antiquissimae. Leipzig 1856, 80—89 (griech. Rückübersetzung); der syrische Text ist eigens paginiert.

beruht auf einer sehr jungen Handschrift (a. 1651/52) von Mossul; eine nur wenig ältere (a. 1575/76) aus dem Museo Borgiano der Propaganda wurde nachträglich herangezogen. In dem Museo Borgiano fand er eine arabische Rezension vor, die auf einem koptischen Texte beruht. Die hauptsächlichsten Abweichungen derselben hat er berücksichtigt, will sie aber noch eigens publizieren. Endlich ist auch eine äthiopische Rezension vorhanden, wovon der Herausgeber Handschriften im British Museum erwähnt.

Während somit das Testamentum in alle orientalischen Litteraturen mit vorläufiger Ausnahme der armenischen eingedrungen ist, fehlt in der lateinischen jede Spur davon; denn das vom Herausgeber als Zeugnis angeführte Citat aus „De aleatoribus" kann unmöglich als ein solches anerkannt werden, wie der Wortlaut selbst beweist. Der Umstand aber, dafs das von M. R. James[1] veröffentlichte Bruchstück einer lateinischen Prophezeiung über den Antichrist sich in der Apokalypse am Anfang des Testaments wiederfindet, ist kein Beweis dafür, dafs das ganze Testament in einer alten lateinischen Übersetzung vorlag; denn dieser apokalyptische Eingang hat mit der Kirchenordnung nichts zu thun und ist auch nur in litterarisch recht mangelhafter Weise mit dieser verbunden. In einzelnen Teilen ist diese Apokalypse übrigens so mafslos, dafs man sich darüber empört, solche Aussprüche Christus in den Mund gelegt zu sehen.

Für dieses Testamentum erhebt nun der Herausgeber den Anspruch, dafs es die Quelle der Ägyptischen Kirchenordnung ist, die er in das 3. Jahrhundert datiert, und die er als die Quelle des achten Buches der Apostolischen Kon-

[1] Apocrypha anecdota, Texts and stud. 2, 3 (1893) 151—157 unter Hinzufügung des Textes von Lagarde und der Stelle der Sophonias- resp. Eliasapokalypse, die vom Antichrist handelt, und zwei anderer Beschreibungen des Antichrist. — Meine Hoffnung, dafs der griechische Text dieser Apokalypse vielleicht in der von mir in den codd. Ambros. G 63 sup. und Vatican. 2072 wahrgenommenen Didaskalia des Herrn oder in der apokryphen Schrift des cod. Vatic. 1865 vorliege, hat sich laut freundlicher Mitteilung von Herrn Dr. G. Mercati leider nicht erfüllt.

stitutionen betrachtet. Er glaubt sogar, dafs damit der Kontroverse zwischen Achelis und Funk ein Ende gemacht sei, wobei er zwischen beiden insofern eine mittlere Stellung einnimmt, als er die Canones Hippolyti als eine ganz späte Kompilation preisgiebt. Die Hoffnung des Patriarchen wird sich aber nicht erfüllen; denn seine Voraussetzung für die Schlichtung der Kontroverse ist unannehmbar, nämlich die Datierung des Testamentum in das 2. Jahrhundert, so dafs es geradezu die älteste aller Kirchenordnungen wäre. Es ist begreiflich, dafs ein Orientale, für den die Empfindung historischer Entwicklungsstadien bei der Stabilität der orientalischen Verhältnisse Schwierigkeiten bereitet, zu dieser Anschauung kommen konnte; man braucht aber das Testamentum nur zu lesen, um den sicheren Eindruck zu gewinnen, dafs diese Schrift in den Rahmen der ersten drei Jahrhunderte, der ja durch die neueren Forschungen in seinen Hauptlinien feststeht, absolut nicht hineinpafst. Schon der Umstand, dafs die einzelnen Bestimmungen Christus selbst in den Mund gelegt werden, während in den Gebeten von Christus immer in der dritten Person die Rede ist, beweist, dafs wir es mit einer späteren Kompilation zu thun haben, die litterarisch so ungeschickt ist als nur möglich; der Inhalt sträubt sich förmlich gegen diese Einrahmung, die ganz unästhetisch auf den Leser wirkt. Der Umstand, dafs jede Spur der eucharistischen Gebete der Didache fehlt, ist auch sehr ungünstig, angesichts der Thatsache, dafs sie selbst in den von Wobbermin publizierten liturgischen Texten aus dem 4. Jahrhundert wiederkehren (s. oben S. 47). Die sehr ausführlichen Gebete, selbst wenn das Wort „consubstantialis“ eine Interpolation wäre, sind entschieden nachnicänisch; ebenso offenbar nachkonstantinisch ist die Beschreibung der Kirche mit ihren Nebengebäuden (diaconicon, aedes baptisterii, aedes catechumenorum, aedes exorcizandorum, gazophylacium, hospitium). Andere Züge tragen allerdings einen höchst altertümlichen Charakter an sich; das ist aber bei allen Kirchenordnungen der Fall, auch bei den Apostolischen Konstitutionen. Eine ausführliche Widerlegung der

Altersbestimmung des Herausgebers ist jedoch hier undurchführbar.

Die ersten Äufserungen von Achelis[1] und Funk[2] erfolgten bald, stimmten aber gerade in der Ablehnung des hohen Alters des Testamentum überein. Nach Achelis könnte höchstens die arabische Didaskalia von dem Testamentum abhängen; gegenüber der Ägyptischen Kirchenordnung und den Apostolischen Konstitutionen sei es aber unzweifelhaft secundär. Funk giebt zu, dafs das formale Verhältnis zwischen dem Testament und den beiden andern Schriften von dem Herausgeber richtig bestimmt wurde, insofern die Ägyptische Kirchenordnung das Mittelglied zwischen dem Testamentum und dem achten Buche der Apostolischen Konstitutionen bildet; aber er findet in der Ägyptischen Kirchenordnung den ursprünglichen Text und stellt darum die Reihenfolge auf: Apostolische Konstitutionen, Ägyptische Kirchenordnung, und zuletzt das Testamentum. Daraus ist schon ersichtlich, dafs eine Einigung zwischen Funk und Achelis in der eigentlichen Kontroversfrage und daher auch die Beilegung einer Kontroverse, die Funk mit Recht als einen unerträglichen Zustand bezeichnet, nicht bevorsteht.

Harnack[3] hat sich ebenfalls gegen die These des Patriarchen ausgesprochen. Auf Grund einer Reihe von Beobach-

---

[1] Theol. Litt.-Ztg. 1899, 704—706. Achelis stellt hier entschieden in Abrede, dafs die Übersetzung der äthiopischen Stücke der Ägyptischen Kirchenordnung von Bachmann (vgl. 531 Anm. 1) nicht nach dem Original gemacht sei, was der Patriarch S. XXI behauptet hatte. — Vgl. auch O. von Gebhardt, Ctrbl. f. Bibliothekswesen 16 (1899) 558 f., der bedauert, dafs dem Abdruck nicht ältere Hss zu Grunde gelegt wurden.

[2] Das Testament unseres Herrn, eine neu entdeckte Schrift, Der Katholik 1900, 1, 1—14; Theol. Qu.-Schr. 82 (1900) 161—174 (Vortrag, den er auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Ravensburg am 17. Aug. 1899 hielt, mit einigen Zusätzen). — Eine ausführliche Untersuchung über die Schrift wird Funk in dem ersten Hefte des zweiten Bandes der „Forschungen zur christl. Litteratur- u. Dogmengeschichte“ bringen.

[3] Vorläufige Bemerkungen zu dem jüngst syrisch und lateinisch publizierten „Testamentum Domini nostri Iesu Christi“, Sitzungsber. der Berl. Akad. 1899, 878—891; auch separat, Berlin 1899, 14 S.

tungen, aber ohne das Verhältnis zu den verwandten Kirchenordnungen näher ins Auge zu fassen, gelangt er zum Ergebnis, dafs das Testamentum wahrscheinlich dem 5. Jahrhundert angehört. Die vorangestellte Apokalypse verlegt er mit überwiegender Wahrscheinlichkeit in die Zeit des Decius und der novatianischen Bewegung. Weitere Stimmen haben sich seitdem erhoben, fast alle zu Ungunsten der Altersbestimmung des Patriarchen, für die sich nur J. Brucker[1] und Ph. Kohout[2] aussprachen. Die meisten Abhandlungen orientieren über den Inhalt und gehen auf die schwierigen Fragen nicht näher ein. G. Morin[3] gab wertvolle Anmerkungen zu seiner Analyse der Schrift und stimmte in der Altersfrage wesentlich Harnack bei; ebenso P. Batiffol[4], der aber die voranstehende Apokalypse ins 4. Jahrhundert herabsetzt, während W. Riedel[5] Harnacks Datierung derselben annahm und die Existenz einer direkt aus dem Griechischen stammenden arabischen Übersetzung der ganzen Schrift andeutete, von welcher der Patriarch in Rom hätte Handschriften finden können. J. Wordsworth[6] glaubt das Testament um das Jahr 390 ansetzen und dessen Theologie in Verbindung mit Apollinaris von Laodicea bringen zu können; er machte aufserdem auf die mit der arabischen Didaskalia gemeinsamen Stücke aufmerksam. U. Benigni[7] hält das Ganze für eine Kompilation aus dem 4.—5. Jahrhundert, will aber in der Apokalypse historische Andeutungen erblicken, von denen sich eine auf Paul von Samosata beziehe! Für die mystagogische

[1] Le „Testament de N. S. J.-Chr.“, Études publiées par des Pères de la compagnie de Jésus 81 (1899) 527—535. Er bekennt jedoch, dafs „plusieurs détails“ erst aus dem beginnenden 4. Jahrh. stammen.

[2] Eine wichtige Entdeckung, Theol. prakt. Qu.-Schr. 53 (1900) 200—208 (die Stellungnahme ist unklar).

[3] Le testament du Seigneur, Rev. bénéd. 17 (1900) 10—28.

[4] Le soi-disant testament de N. S. J.-Chr., Rev. biblique 9 (1900) 253—260.

[5] Testamentum D. N. I. Chr., Theol. Litt.-Bl. 1900, 193—197, 201 bis 205.

[6] The testament of Our Lord, Internat. theol. Ztschr. 8 (1900) 452—472.

[7] L'Apocalisse del Testamentum Domini, Bessarione 7 (1900) 33—41.

Rede im ersten Buche (S. 59 ff.) hat Th. Zahn[1] die gnostischen Petrusakten als Quelle erwiesen. Trotzdem er glaubt, dafs die Bestimmung von Zeit und Ort der Entstehung des Ganzen nicht so bald gelingen werde, stellt er doch die Hypothese auf, es könne das merkwürdige Buch in einer Stadt, die auf der Linie von Phönizien bis Konstantinopel und nicht weit von der Küste zu suchen wäre, etwa um die Mitte des 4. Jahrhunderts geschrieben sein, hervorgegangen aus einem zwar im Dogma korrekten, aber in Fragen der Disziplin von der Hauptströmung der katholischen Kirche jener Zeit sich absondernden, von den verweltlichten Bischöfen der grofsen Kirche verfolgten Kreise. Er meint darunter die Audianer, da der Gesamteindruck des Testamentum mit dem wenigen, was wir über die Audianer durch Epiphanius wissen, noch genauer zusammenzutreffen scheine als mit den reichlicheren Nachrichten über die Novatianer des Ostens.

Wertvoller als die meisten genannten Beiträge ist die Abhandlung von A. Baumstark[2], der die Überlieferung und den Ursprung des „Testamentes“ untersuchte und zu folgenden sehr beachtenswerten Resultaten gelangte. Vollständig und in direkter Überlieferung ist die Schrift nur in arabischer und äthiopischer Übersetzung auf uns gekommen. Indirekt ist der vollständige Text als erstes Stück des sogen. Octateuchus Clementinus erhalten, der in zwei stark voneinander abweichenden Rezensionen in den monophysitischen Nationalkirchen Syriens und Ägyptens im Umlauf war. Von der ägyptischen Rezension war bisher nur ein unvollständiger koptischer Text bekannt. Baumstark weist nunmehr den ganzen ägyptischen Octateuchus nach, allerdings nicht mehr koptisch, sondern

---

[1] Neue Funde aus der alten Kirche 4. „Das Testament unseres Herrn Jesus Christus“, Neue kirchl. Ztschr. 11 (1900) 438—450.

[2] Überlieferung und Bezeugung der διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, Röm. Qu.-Schr. 14 (1900) 1—48. — Die von H. Achelis behauptete Existenz einer vom Patriarchen Rahmani übersehenen syrischen Handschrift in Florenz, die noch wichtiger sei als der cod. Sangerman. 38, wird hier (S. 43) berichtigt.

in einer arabischen Übersetzung, und selbst in dieser nur deshalb erhalten, weil er in ihr Aufnahme gefunden hat in eine noch umfangreichere Sammlung der in der ägyptischen Kirche gültigen Rechtsbestimmungen, nämlich in den Nomokanon des Mönches und Presbyters Makarius (1372 n. Chr.). Bezüglich der gesonderten Überlieferung einzelner Abschnitte des Testaments unterscheidet Baumstark zwischen der Aufnahme beliebiger Abschnitte in jüngeren Schriften meist kirchenrechtlichen Charakters und der Sonderabschrift der liturgischen Stücke behufs ihres thatsächlichen gottesdienstlichen Gebrauches. Auf Grund dieses Materials wird sodann das Verhältnis dieser einzelnen Textzeugen bestimmt und der Weg skizziert, der zur Herstellung eines diplomatisch gesicherten Textes des Testaments führen wird. Die Frage nach dem Ursprung desselben fafst Baumstark vom Standpunkte seiner Überlieferungsgeschichte in sehr ansprechender Weise auf. Nachdem die von dem Patriarchen in Anspruch genommenen Zeugen aus der vornicänischen Zeit thatsächlich nicht vorhanden sind, und das Zeugnis des Patriarchen Severus von Antiochien aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts, wenigstens für das Testamentum als Ganzes betrachtet, sehr unsicher ist, so besteht die einzige völlig unanfechtbare Bezeugung der Schrift in der Überlieferung ihres Textes in Syrien, Ägypten und Abessinien. Die lateinische Übersetzung bei James bezieht Baumstark ausschliefslich auf die Apokalypse, wie ich das auch gleich that. Von diesen Voraussetzungen schreitet er zur Folgerung, dafs die Schrift selbst ein monophysitisches Erzeugnis ist aus der zweiten Hälfte des 5., wenn nicht aus dem beginnenden 6. Jahrhundert: eine Folgerung, die er durch monophysitisch klingende theologische Sätze des Testaments nicht unwirksam unterstützt. Den altertümlichen Bestandteilen der Schrift sucht Baumstark endlich durch die Annahme ihrer schichtenweisen Entstehung gerecht zu werden. Seine Mitteilungen über die Überlieferung des Testaments sind höchst wertvoll, die Hypothese über seine Entstehung auf jeden Fall sehr beachtenswert; denn, bildet die Über-

lieferungsgeschichte auch nicht an und für sich ein sicheres Kriterium, um die Herkunft eines Schriftstückes zu erweisen, in diesem Falle scheint die Schlufsfolgerung erlaubt zu sein. Baumstark hat aufserdem das Verdienst, auf die Notwendigkeit der Gesamtbetrachtung aller einschlägigen Schriften in den orientalischen Sprachen energisch hingewiesen zu haben.

Den besprochenen Lösungsversuchen werden noch manche andere folgen. Ich halte diese Arbeit nicht für verloren; denn als Ganzes ist die Schrift ungleich bedeutender, als sie bisher nach de Lagardes unvollständiger Publikation gewertet wurde, und zweifellos liegen ihr zum Teil alte Quellen zu Grunde. Innerhalb der vornicänischen Litteratur werden wir aber davon nicht mehr zu handeln haben.

Zehnter Abschnitt.

Die Märtyrerakten.

§ 48. Der Stand der Forschung.

1. Die Erforschung der Märtyrerakten ist in den letzten 15 Jahren eifrig betrieben und in mannigfacher Weise gefördert worden, ohne dafs aber ihr Abschlufs in nächster Zukunft erwartet werden könnte. Als Ziel dieser Arbeit mufs naturgemäfs eine neue Sammlung der echten Märtyrerakten betrachtet werden, und für die griechischen Akten ist mir durch die Kirchenväterkommission der Berliner Akademie der Wissenschaften die Veranstaltung derselben anvertraut worden. Es wäre wünschenswert, dafs die Wiener Akademie sich zur Aufnahme der lateinischen Texte in ihr Corpus entschlösse. Die einzige Sammlung, die wir bis zur Stunde besitzen, ist die von Th. Ruinart (1689, 2. Aufl. 1713), und so vorzüglich dieselbe für ihre Zeit war, so darf man nicht vergessen, dafs sie nicht die gereifte Frucht eines langen Gelehrtenlebens war, sondern die Erstlingsarbeit des berühmten Mauriners. Eine aufmerksame Untersuchung der Sammlung in Bezug auf ihre diplomatische Grundlage und die Prinzipien,

nach welchen die Aufnahme der einzelnen Texte geschah, lehrt übrigens, dafs der Sammlung mehr fehlt, um als eine abschliefsende gelten zu können, als man bisher annahm. Die erste Vorbedingung zu dieser abschliefsenden Sammlung ist eine vollständige Kenntnis der handschriftlichen Überlieferung der Texte. Durch die fortschreitende Veröffentlichung der Handschriftenkataloge der vielen Bibliotheken, die hierfür in Betracht kommen, wird aber diese Kenntnis nicht in entsprechendem Mafse gefördert, da gerade die hagiographischen Handschriften wegen ihrer grofsen Anzahl an einzelnen Texten vielfach nur summarisch behandelt wurden. Es war darum ein sehr dankenswertes Unternehmen der Bollandisten [1], eigene Kataloge der hagiographischen Handschriften zu veranstalten und entweder für sich oder in ihren Analecta Bollandiana erscheinen zu lassen. Die meisten bisher erschienenen Kataloge beschreiben lateinische Handschriften [2] aus belgischen, holländischen, französischen, italienischen und österreichischen Bibliotheken. Für die Vaticana hat H. Ehrensberger [3] eine Anzahl

[1] Für die Arbeiten der Bollandisten von 1837—1882 vgl. B. Aubé, Les derniers travaux des Bollandistes 1837—1882, Rev. d. deux mondes 1885, 169—199. K. Geiger, Aus der Welt der Acta Sanctorum, Deutsch-evangel. Blätter 1893, 573—596, erinnerte an das 250jährige Jubiläum des Erscheinens des 1. Bandes der Acta SS. (1643), das von den Bollandisten (vgl. Anal. Bolland. 13, 288 f.) vergessen worden war.

[2] Catalogus codd. hagiogr. biblioth. regiae Bruxellensis, edd. Hagiogr. Bolland. Pars 1. Codices latini membranei, Brüssel 1886—1889, 2 Bde, 615, 557 S. Catalog. codd. hagiogr. lat. antiquior. saec. XVI, qui asservantur in bibl. nation. Parisiensi edd. Hagiogr. Bolland., Brüssel 1889—1893, 3 Bde, VIII u. 606, XV u. 646, 739, und Indices 101 S. In den Anal. Bolland. erschienen die Kataloge der hagiographischen Handschriften von Namur (1882), Gand (1883 u. 1884), Lüttich (1886), Haag (1887), Chartres (1889), Mons (1890), Brügge (1891), der Ambrosiana in Mailand (1892), Le Mans (1893), der Bibliothek von A. Wins (1893), der kais. Familien-Fideikommifsbibliothek in Wien (1895). Die meisten dieser Kataloge bringen unedierte hagiographische Texte. Vgl. aufserdem Anecdota ex codicibus hagiogr. Joh. Gielemans edd. socii Bolland., Brüssel 1895, 496 S.

[3] Libri liturgici bibliothecae apostolicae Vaticanae manu scripti. Digessit et recensuit, Freiburg 1897, 56—101. Vgl. dazu Anal. Bolland. 17

von Passionarien seiner Beschreibung liturgischer Handschriften einverleibt. Von den griechischen Katalogen ist bisher der von Paris, der Chigiana, der Vaticana und der Barberiniana in Rom erschienen[1]. Glücklicherweise läfst sich für viele andere Bibliotheken der Inhalt der griechischen hagiographischen Handschriften aus alten und neuen Katalogen erkennen, obgleich gerade für die griechischen Texte die neuesten Kataloge mancher wichtiger Bibliotheken, insbesondere des Orients, ihren Dienst versagen.

2. Den Bollandisten verdanken wir auch ein zweites wichtiges Arbeitsmittel, das Verzeichnis der bisher gedruckten hagiographischen Texte im weitesten Sinne des Wortes, worin die gedruckten Märtyrerakten mit seltener Vollständigkeit zu finden sind. Das Verzeichnis der griechischen Texte erschien bereits 1895[2] und ist natürlich nicht mehr vollständig; das der lateinischen Texte, die weit zahlreicher sind, ist im Erscheinen begriffen[3] und wird zwei Bände von zusammen mehr als 1200 Seiten umfassen. Während in dem ersten die Handschriften angegeben sind, aus denen die

(1898) 219—221. Auch die Lectionarien (102—158) kommen grofsenteils in Betracht.

[1] Catalogus codd. hagiogr. graec. bibl. nat. Paris. edd. Hagiogr. Bolland. et H. Omont, Brüssel u. Paris 1896, VIII u. 371 S.; Catalog. codd. hagiogr. graecor. bibl. Chisianae de Urbe, Anal. Bolland. 16 (1897) 297—310; Catalog. codd. hagiogr. graec. Bibl. Vaticanae edd. Hagiogr. Bolland. et P. Franchi de' Cavalieri, Brüssel 1899, VIII u. 324 S.; Catalog. cod. hagiogr. graecor. bibl. Barberinianae de Urbe, Anal. Bolland. 19 (1900) 81—118.

[2] Biblioth. hagiogr. graeca seu elenchus vitarum Sanctorum graece typis impressarum edd. Hagiogr. Bolland., Brüssel 1895, X u. 143 S. — Nachträge dazu gaben H. Usener in der Deutschen Litt.-Ztg. 1894, 1443 bis 1446, Ph. Meyer in der Theol. Litt.-Ztg. 1895, 108—110, K. Krumbacher in der Byzant. Ztschr. 4 (1895) 191.

[3] Biblioth. hagiogr. latina antiquae et mediae aetatis edd. socii Bollandiani, fasc. 1—3: Abbanus-Iwius, Brüssel 1898—1899, 687 S. (= 1. Bd). Mit Rücksicht auf diesen Katalog brauche ich die neuesten lateinischen Textpublikationen nicht alle anzugeben. Der 2. Band, von dem ein Teil bereits erschienen ist als Fasc. 4 (1900) 693—880, wird 1901 vollständig sein.

Ausgaben flossen, fehlen diese im zweiten. Dieses hat aber den Vorzug, dafs das Todesjahr der einzelnen Personen bestimmt wird; allerdings ist das gerade bei den Märtyrern selten der Fall. Sehr gute Dienste leistet das grofse Verzeichnis der Vitae Sanctorum von A. Potthast[1] in der 2. Auflage seiner Bibliotheca historica, worin die Märtyrerakten berücksichtigt sind. Hierher gehört auch die Arbeit von N. Nilles[2] über den morgen- und abendländischen Festkalender mit ihren Angaben über die Märtyrer, die an den einzelnen Tagen des Kirchenjahres gefeiert werden.

3. Ein drittes Verdienst der Bollandisten besteht in ihren Publikationen von Texten sowohl in dem Riesenwerke ihrer Acta Sanctorum, von dem der erste Novemberband (1887) und die erste Hälfte des zweiten (1894) zuletzt erschienen sind[3], als in den Analecta Bollandiana[4]. Griechische Texte in gröfserer Anzahl verdanken wir auch Theophilos Joannu[5],

[1] Biblioth. historica medii aevi 2², Berlin 1896, 1129—1646.

[2] Calendarium manuale utriusque eccles. orientalis et occid. 1², Innsbruck 1896, LXXII u. 536 S.

[3] Sie enthalten die Akten von Acindynus u. Genossen (1, 461—504), von Cäsarius und Julianus (1, 106—117, 126—129) und diejenigen von Porphyrius (2, 1, 230—232).

[4] Bis 1895 sind sie verzeichnet in der Biblioth. hagiogr. graeca. Seitdem brachten sie die Acta Apollonii (14, 1895, 286—294), die älteren Akten des Sergius und Bacchus (14, 373—395), drei Fragmente aus Eusebius' Schrift über die palästinensischen Märtyrer in ihrer längeren Fassung (17, 1898, 113—139), ein Fragment aus den Akten Julians von Anazarbus (15, 1896, 73—76), den Schlufs des Martyriums von Codratus (15, 1896, 160), die Akten des Dasius (16, 1897, 11—15). — Die Analecta enthalten seit 1891 ein sehr ausführliches kritisches Verzeichnis der hagiographischen Novitäten, worin auch die auf die Märtyrer sich beziehenden Schriften sorgfältig geprüft werden. Ich verweise ausdrücklich darauf, weil ich eine Reihe von Darstellungen, die keinen wissenschaftlichen Wert besitzen, einfach übergehe. Die Bibliographie von M. S. Tavagnutti, Katholisch-theol. Bücherkunde 1. Hagiographia, Wien 1891, 150 S., hat für die Märtyrerzeit sehr geringen Wert.

[5] Μνημεῖα ἁγιολογικὰ νῦν πρῶτον ἐκδιδόμενα ὑπὸ ἱεροδιακόνου Θεοφίλου Ἰωάννου, Venedig 1884.

A. Papadopulos Kerameus[1] und J. Viteau[2]. Die drei Sammlungen lassen aber in textkritischer Beziehung manches zu wünschen übrig. Einige weitere griechische Texte verdanken wir R. Abicht[3], der in Verbindung mit Schmidt und C. Reichelt griechische Vorlagen der slavischen Legenden in dem cod. Suprasliensis veröffentlicht hat. Das von J. R. Harris[4] herausgegebene griechische Fragment des Martyriums des Bischofs Asteius von Dyrrhachium ist mir nicht zugänglich geworden. F. Savio[5] hat einen der griechischen Texte der Legende der hll. Nazarius und Celsus herausgegeben und erkannt, dafs er auf dem lateinischen beruht, dessen älteste, aber etwas verkürzte Form bei Mombritius vorliegt. Die Legende, deren historischen Wert Savio sehr gering schätzt, läfst er zwischen

---

[1] Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτ. σταχυολογίας 1—5, Petersburg 1891—1897. Die Sammlung bietet die Martyrien des Athanasius (5, 1897, 360—367), des Athenogenes (4, 1897, 252—257), der zehn Märtyrer von Kreta (4. 224 bis 237), des Prokopius (5, 1—27), des Stephanus (5, 28—53), des Konon u. Genossen (5, 384—388).

[2] Passions des Saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia publiées d'après les manuscrits grecs de Paris et de Rome avec un choix de variantes et une traduction latine, Paris 1897, II u. 123 S. Vgl. K. Krumbachers Kritik in der Byz. Ztschr. 7 (1898) 480—483. Zu den Akten der hl. Katharina vgl. J. Viteau, La légende de Ste-Catherine, Rom 1898, 23 S. (Separatabzug aus Annales de Saint-Louis-des-Français 3, 5—23). Vgl. dagegen Anal. Bolland. 18 (1899) 69 f. — Zu den Akten des Petrus v. Alex. vgl. F. Nau, Les martyres de S. Léonce de Tripoli et de S. Pierre d'Alexandrie d'après les sources syriaques, Anal. Bolland. 19 (1900) 9—13.

[3] Quellennachweise z. cod. Suprasliensis, Arch. f. slav. Philol. 15 (1893) 321—337; 16 (1894) 140—153; 18 (1896) 138—192: Akten der 40 Märtyrer von Sebaste, des hl. Codratus, des hl. Sabinus, Fragment der Akten der 42 Märtyrer von Amorium; 20 (1898) 181—200: Vita des Artemon von Jerusalem; 21 (1899) 44—49: Martyrium des Dometius.

[4] Studies . . . of Haverford College 1, 1889 (mir unzugänglich).

[5] La leggenda dei santi Nazario e Celso, Ambrosiana. Scritti varii pubblicati nel 15. centenario della morte di S. Ambrogio, Mailand 1897. 58 S. 4°. Die Ausgabe beruht auf den codd. Paris. 1468 u. 1540. Der Text steht auch in dem cod. Hierosol. Sab. 259 a. 1089/90. Zwei weitere griechische Martyrien stehen in den codd. Hierosol. Sab. 30 saec. 10—11 u. Paris. 1512.

411 und dem Ende des 5. Jahrhunderts entstehen. Auch die grofse Sammlung syrischer Texte von P. Bedjan[1] enthält manches einschlägige Material, das aber ohne jeden Anspruch auf wissenschaftliche Kritik darin abgedruckt ist. Der Patriarch J. Ephräm II Rahmani[2] hat jüngst die syrischen Akten von Gurias und Samonas ediert und als ein litterarisches Dokument aus dem Jahre 297 hingestellt. Bevor Sicheres über den Wert dieser Akten ausgesagt werden kann, mufs die Veröffentlichung der älteren griechischen Texte erfolgen, deren Unkenntnis A. Heisenberg[3] zu recht kecken, aber leider sehr unbegründeten Behauptungen verleitet hat. Es wäre sehr zu wünschen, dafs die zahlreichen syrischen und übrigen orientalischen Märtyrerakten, wie sie im British Museum, in Rom, Paris und anderswo handschriftlich vorliegen, alle durch kritische Ausgaben und gute Übersetzungen der Forschung zugeführt würden, die dadurch sicher auf das kräftigste gefördert würde[4]. Der Anfang dazu ist erfreulicherweise schon gemacht. Koptische Märtyrerakten hat

---

[1] Acta martyrum et sanctorum, Bd 1—7, Paris 1890—1897. Vgl. die Besprechungen von E. Nestle in der Theol. Litt.-Ztg. 1893, 3—6, 45—48; 1895, 213—218, 312—315; 1896, 419—421. Mit Recht wünscht N. die kirchenhistorische Verwertung der in dieser Sammlung zugänglich gemachten Materialien. Über den 7. Band, der nicht hierher gehört, vgl. E. Preuschen a. a. O. 1898, 511—514. Vgl. auch Anal. Bolland. 10 (1891) 478 f.; 12 (1893) 77—79; 13 (1894) 298 f.; 14 (1895) 207 f.; 16 (1897) 183—185. — Eine kurze Übersicht über die syrischen Märtyrerakten giebt R. Duval, Anciennes littér. chrét. 2. La littérature syriaque, Paris 1899, 121—153.

[2] Acta ss. Confessorum Guriae et Shamonae exarata lingua syriaca a Theophilo Edesseno anno Christi 297 nunc adiecta latina versione primus edit illustratque J. Ephr. II Rahmani, Rom 1899, XXVII, 19 u. 27 S. — A. Baumstark hat auf dem zweiten Kongrefs der christl. Archäologen in Rom nachgewiesen, dafs die Märtyrer i. J. 303 starben. Vgl. den Commentarius authenticus Nr. 5, Rom 1900, 175.

[3] Byz. Ztschr. 9 (1900) 580—583.

[4] So hat F. Nau (vgl. S. 543 Anm. 2) jüngst gezeigt, dafs die älteste Form der Akten des Märtyrers Leontius von Tripolis in Syrien in einem syrischen Texte erhalten ist, während die zwei gedruckten griechischen Texte sehr trübe Quellen darstellen.

H. Hyvernat[1] aus Handschriften der Vaticana und des Museums Borgia mit französischer Übersetzung zu publizieren begonnen. Am Schlusse des zweiten Bandes sollte in einer paläographischen und kritischen Einleitung von dem Werte der Akten, ihrem Alter und ihrer Überlieferungsgeschichte gehandelt werden. Leider scheint aber die Fortsetzung dieser Publikation definitiv aufgegeben zu sein. Es fehlt sogar ein Inhaltsverzeichnis des ersten Bandes. Aus einer Turiner Handschrift stammen mehrere koptische Märtyrerakten, die Fr. Rossi[2] veröffentlicht hat. Die Gruppe der Märtyrer Ascla, Philemon und Apollonius, die in diesen Texten vertreten ist, würde ein besonderes Studium verdienen. Die Schrift von E. Amélineau[3] berichtet über den Inhalt einer grofsen Anzahl von koptischen Märtyrerakten, von denen die meisten noch nicht veröffentlicht sind. Amélineau erklärt sie alle für unecht und läfst sie fast alle von ägyptischen Mönchen vom 4. bis 6. Jahrhundert verfafst sein. Die Übersetzungen von Hyvernat werden einer scharfen Kritik unterzogen. Amélineau fügte auch eine Untersuchung der koptischen und griechischen Akten des hl. Georg hinzu, dessen Existenz er leugnet. Bevor ein definitives Urteil gefällt werden kann, müssen die Texte selbst sorgfältig herausgegeben werden. Ein alphabetisches Namenverzeichnis der zahlreichen Märtyrer, von denen die Rede ist, hätte nicht fehlen sollen. Koptische Texte über den Martertod des hl. Georg und seine Wunder

---

[1] Les actes des martyrs de l'Égypte tirés des manuscrits coptes de la bibliothèque Vaticane et du musée Borgia. Texte copte et traduct. franç. avec introduction et commentaires 1, Paris 1886 f., 331 S. 4°; Album de paléogr. copte pour servir à l'introd. paléogr. des actes des martyrs de l'Égypte, Paris u. Rom 1888, 57 Tafeln. Vgl. dazu E. Le Blant, Mélanges d'archéolog. et d'histoire 6 (1886) 329—332.

[2] Un nuovo codice copto del Museo Egizio di Torino contenente la vita di s. Epifanio ed i martiri di s. Pantaleone, di Ascla, di Apollonio, di Filemone, di Ariano e di Dios con versetti di vari capitoli del „Libro di Giobbe", Atti della r. Accademia dei Lincei, Serie 5ª, 1 (1893) 1—136. Vgl. Anal. Bolland. 16 (1897) 100.

[3] Les actes des martyrs de l'église copte. Étude critique, Paris 1890, 315 S.

wurden von E. A. W. Budge[1] publiziert. Aus der Sammlung von armenischen Märtyrerakten der Mechitaristen (1874) übersetzte F. C. Conybeare[2] nebst den berühmten Apolloniusakten, die ich später besprechen werde, eine Reihe von Texten des Persers Hitzibutzit über die Märtyrer Phokas, Polyeukt, Eugenia, Codratus, Theodor von Heraklea in Kappadocien, Thalelaeus, Callistratus und Demetrius, die er sehr hoch schätzt, zum gröfsten Teil aber überschätzt. Conybeares Ausführungen sind zum Teil so phantastisch, dafs eine nüchterne Nachprüfung seiner Urteile über die einzelnen Texte und deren Wert dringend notwendig ist. Dafür müssen auch die griechischen und lateinischen Paralleltexte herangezogen werden.

Hierher gehören auch zwei lateinische Texte der grofsen Sammlung von Br. Krusch[3], die Conversio et passio der hl. Afra von Augsburg, die er für unecht erklärt, und die Passio des hl. Florian, deren kürzere Fassung er als ein Excerpt der längeren nachwies, die er auf die Akten des Bischofs Irenäus von Sirmium zurückführt. Die Conversio s. Afrae wird von niemand mehr verteidigt, wohl aber hat L. Duchesne[4] für die Passio s. Afrae eine relative Echtheit in Anspruch genommen, weil sie dem Kompilator des Martyrologium Hieronymianum vorgelegen sei und ursprünglich

[1] The martyrdom and miracles of S. George of Cappadocia. The coptic texts edited with an english translat., London 1888, XL u. 331 S. Oriental Text Series 1.

[2] The apology and acts of Apollonius and other monuments of early christianity, edited with a general preface, introductions, notes etc., London 1894, VIII u. 360 S.; 2. Aufl. 1896. Vgl. Anal. Bolland. 13 (1894) 292—294.

[3] Passiones vitaeque Sanctorum aevi merovingici et antiquiorum aliquot, Monum. German. histor. Scriptor. rerum Merovingicar. tom. 3 (1896) 41—71. Vgl. auch Neues Archiv 19 (1894) 13—17 und dazu L. Helmling in Der Katholik 1896, 1, 62—67.

[4] Ste Afra d'Augsburg, Bulletin critique 1897, 301—305; Ste Afra et le martyrologe hiéronymien, a. a. O. 325—328; A propos du martyrol. hiéronym., Anal. Bolland. 17 (1898) 433—437. — Für die Echtheit trat auch ein B. Sepp, Die Passio d. hl. Afra, Beilage zur Augsburger Post-Ztg. 1897, 449 f.

nicht mit der Conversio zusammenhing. Br. Krusch[1] hält seine Ansicht aufrecht, weil beide Teile der Akten ein Ganzes bilden und es daher nicht gestattet sei, den einen zu verwerfen und den andern anzuerkennen. Duchesne[2] hat auch die Passio s. Floriani verteidigt, während J. Strnadt[3] noch weiter ging als Krusch. Gegen Strnadt äufserten sich hinwiederum Sepp[4] und Künstle[5], während Krusch[6] sich nochmals gegen Duchesne wandte. Einen neuen Textzeugen der Passio Mariani, Iacobi et sociorum, die Ruinart in seine Sammlung aufnahm, entdeckte G. Mercati[7] auf einem Pergamentblatt des 7.—8. Jahrhunderts, das er in einer Handschrift des bischöflichen Archivs zu Ravenna vorfand. Für eine neue Ausgabe der Akten ist dieses kurze

[1] Zur Afralegende und zum Martyrol. Hieronym., Neues Archiv 24 (1899) 289—294; Nochmals die Afralegende u. das Martyrol. Hieronym., Mitteil. d. Instit. f. österr. Geschichtsforsch. 21 (1900) 1—27.

[2] St. Florian, Bulletin critique 1897, 381—385.

[3] Die Unechtheit der Passion des hl. Florian, Beilage z. Allgem. Ztg. 1897, Nr. 202; 1898, Nr. 53 (gegen Sepp); Die Passio s. Floriani u. die mit ihr zusammenhängenden Urkundenfälschungen, Archival. Ztschr. N. F. 8 (1899) 1—118.

[4] Die Passio des hl. Florian und einige andere Legenden, Beilage zur Augsburger Post-Ztg. 1897, 405—408.

[5] Hist. Jahrb. 20 (1899) 432 f. (in seiner Rezension von Kruschs Ausgabe). Künstle hätte erwähnen sollen, dafs der kathol. Kirchenhistoriker (A. Ehrhard) im Österr. Litteraturblatt 1897, 449—456 nicht günstiger über Kruschs Arbeit geurteilt hat als die Bollandisten in den Anal. Bolland. 16 (1897) 83—89.

[6] Zur Florians- und Lupus-Legende. Eine Entgegnung, Neues Archiv 24 (1899) 533—559.

[7] D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano, Rom 1899, 87—90 Appendice D. Il frammento Ravennate della „Passio Mariani, Iacobi et sociorum. Die Varianten hatte er schon mitgeteilt in den Ambrosiana, 8. Abh., Mailand 1897, 26 Anm. 2. — Auf dem zweiten Kongrefs der christl. Archäologen in Rom 1900 gab Mercati Kenntnis von Fragmenten eines griechischen Martyriums von Trophimus und Genossen auf Palimpsestblättern des cod. Vatic. gr. 1853, die wohl den ältesten Text über diese Gruppe von Märtyrern darstellen. Die Fragmente enthalten in Form eines Dialoges zwischen Trophimus und dem Richter eine Apologie gegen die Griechen, von der Bestandteile sich bei Clemens v. Alex., Eusebius v. Cäsar. u. Theodoret vorfinden. Hoffentlich wird Mercati seinen Fund bald veröffentlichen.

Fragment, dessen textkritischer Wert Mercati hervorhob, von grofsem Werte.

Unsere Anerkennung verdienen vor allem die Entdecker neuer echter Märtyrerakten, die im folgenden besprochen werden sollen. Aus ihrer Zahl erwähne ich hier gleich das Martyrium des hl. Pionius, das O. v. Gebhardt[1] vorläufig ediert hat. Eine gröfsere Ausgabe mit Kommentar unter Hinzufügung der alten lateinischen, slavischen und armenischen Übersetzungen, letztere in deutscher Übertragung, soll in einem der nächsten Hefte der Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Litteratur erscheinen. Sehr beachtenswert sind auch die von Fr. Cumont[2] herausgegebenen griechischen Akten des Märtyrers Dacius (20. Nov. 303), die aber noch näher untersucht werden müssen. Der Herausgeber ist sehr geneigt, sie als eine gute historische Quelle, die auf einem lateinischen Originalbericht beruhe, anzusehen. Der Wert dieses Textes hat noch gewonnen, seitdem durch L. Parmentier[3] und P. Wendland[4] der Anstofs entfernt wurde, den Cumont an der rituellen Opferung des Saturnalienkönigs in den Akten genommen hatte. N. Bonwetsch[5] hat ein eigenartiges Schriftstück neu ediert, die Echtheit desselben dargethan und die

---

[1] Das Martyrium des hl. Pionius aus dem cod. Ven. Marc. 359 zum erstenmal herausg., Arch. f. slav. Philol. 18 (1896) 156—171. Über eine auffällige Berührung zwischen der lateinischen Übersetzung dieser Akten u. Apuleius vgl. C. Weyman, Studien zu Apuleius und seinen Nachahmern, Sitzungsber. d. bayer. Akad. 1893, 2, 384 f. Vgl. auch Hist. Jahrb. 14 (1893) 331. Die von A. Papadopulos Kerameus (vgl. S. 543 Anm. 1) edierte kurze Vita Pionii beruht wohl auf diesem Text.

[2] Les actes de S. Dacius, Anal. Bolland. 16 (1897) 5—16.

[3] Le roi des Saturnales, Rev. de philol. 21 (1897) 143—149. Fr. Cumont, a. a. O. 149—153, stimmte ihm bei.

[4] Jesus als Saturnalienkönig, Hermes 33 (1898) 175—179.

[5] Das Testament der 40 Märtyrer zu Sebaste, Neue kirchl. Ztschr. 3 (1892) 705—726 (griechisch aus dem cod. Vindob. theol. 10, und altslavisch aus den codd. 180 u. 755 der Troicko-Sergievschen Laura bei Moskau); Das Testament der 40 Märtyrer, Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche 1, 1 (1897) 71—75. Hier sind auch die codd. Paris. gr. 1500 saec. 12 u. Bodl. Laud. 41 benutzt.

Zustimmung von J. Haufsleiter[1]. Harnack[2] und den Bollandisten[3] gefunden. Die im Zusammenhange damit stehenden Akten, deren Echtheit Bonwetsch für möglich hält, müssen noch näher untersucht werden. Die Passio des Bischofs Nestor von Pergä in Pamphilien hat B. Aubé[4] als ein Supplement zu Ruinarts Acta sincera veröffentlicht. Die Kritik hat sich aber mit dem neuen Texte noch nicht genügend beschäftigt. Der Akhmîm-Codex des Petrusevangeliums (s. oben S. 128) enthält ein Fragment eines griechischen Martyriums eines Märtyrers Julianus, das von Bouriant, A. Lods und den Bollandisten[5] herausgegeben wurde. Letztere haben den Märtyrer mit Julian von Anazarbus identifiziert und die dem Akhmîmfragment entsprechende Stelle aus den unedierten Akten des letzteren nach dem cod. Paris. 1488 zum Vergleiche herangezogen. Aus diesem Vergleiche geht hervor, dafs der Pariser Text schon beträchtlich erweitert ist. Der erstere stellt vielleicht die ursprüngliche Fassung der Akten dar. Zu den zuverlässigen Akten rechnen die Bollandisten[6] auch die von ihnen edierten drei Texte über die drei Jungfrauen Maxima, Donatilla und Secunda, über Typasius Veteranus und über Fabius. Die Passio des letzteren setzen sie jedoch wegen ihrer übertriebenen rhetorischen Ausschmückung in das 4.—5. Jahrhundert. Sie fanden auch Akten des Mär-

[1] Zu dem Testament der 40 Märtyrer zu Sebaste, Neue kirchl. Ztschr. 3 (1892) 978—988.

[2] Über die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengesch., Preufs. Jahrbb. 92 (1898) 209.

[3] Anal. Bolland. 17 (1898) 467—469. Hier wird auch auf die Berührungen zwischen diesem Testamente und dem des Märtyrers Eustratius aufmerksam gemacht.

[4] Un supplément aux Acta sincera de Ruinart. Actes inédits de l'évêque de Pamphylie Nestor, martyr le 28 février 250, Rev. archéol. III, 3 (1884) 215—234; L'Église et l'État dans la seconde moitié du 3e siècle, Paris 1885, 507—516. Einige Bemerkungen dazu giebt J. A. F. Gregg, The Decian persecution, Edinburg u. London 1897, 240 f.

[5] Vgl. oben S. 132 Anm. 4 u. S. 542 Anm. 4.

[6] Passiones tres martyrum Africanorum ss. Maximae, Donatillae et Secundae, s. Typasii Veterani et s. Fabii Vexilliferi, Anal. Bolland. 9 (1890) 107—134.

tyrers Julius Veteranus[1], die sich als offizielle Aufzeichnungen und als die Quelle des in den Acta Sanctorum abgedruckten Sermo darstellen, sowie eine Passio des römischen Märtyrers Pankratius[2], die sie für älter und besser halten als den von Mombritius veröffentlichten Text. Die Akten der afrikanischen Märtyrin Crispina wurden nach F. Görres[3] sehr bald nach dem Martertod der Heiligen verfaſst und stellen somit ein gutes geschichtliches Dokument dar, wenn auch nicht von erstem Rang. Ungefähr auf dieselbe Stufe stellen die Bollandisten[4] die von ihnen veröffentlichten älteren Akten der Märtyrer Sergius und Bacchus.

4. Auch in der Erforschung des massenhaften Materials sind durch die zusammenwirkende Arbeit von Theologen, Historikern und Philologen Fortschritte erreicht worden, die sich zunächst in mehreren Studien allgemeinerer Tendenz offenbaren. Le Blants[5] Ansichten über den historischen Wert vieler Akten, die Ruinart von seiner Sammlung ausgeschlossen hat, sind nochmals von Fr. Görres[6] abgelehnt worden. Le Blant[7] hat sie jedoch festhalten zu müssen geglaubt, ohne Zweifel mit Unrecht, wenigstens in dem von ihm behaupteten Umfang. Görres selbst hat aber den historischen Wert der griechischen Menologien allzusehr herabgedrückt[8]. Be-

[1] Acta s. Iulii Veterani martyris, Anal. Bolland. 10 (1891) 50—52.

[2] A. a. O. 53—56.

[3] Zur Gesch. d. diokletian. Christenverfolgung, Ztschr. f. wiss. Theol. 33 (1890) 473—479.

[4] Passio antiquior ss. Sergii et Bacchi graece nunc primum edita, Anal. Bolland. 14 (1895) 373—394.

[5] Vgl. I, 206 f. Seine Abhandlung: Notes sur quelques actes des martyrs, Mélanges d'archéol. et d'hist. 5 (1885) 96—109, ist ein Nachtrag dazu.

[6] Neue hagiogr. Forschungen unter besonderer Berücksichtigung von Le Blant und Aubé, Jahrbb. f. prot. Theol. 18 (1892) 108—126. Hier zugleich kritische Erörterungen über einige angebliche Claudius-Martyrien.

[7] Les persécuteurs et les martyrs aux premiers siècles de notre ère, Paris 1893, IV u. 373 (Zusammenfassung früherer kleinerer Arbeiten).

[8] Beiträge zur Hagiogr. der griech. Kirche, Ztschr. f. wiss. Theol. 28 (1885) 491—504.

vor man in der Beurteilung derselben zu allgemeinen Wertresultaten gelangen kann, müssen diese Martyrologien der griechischen Kirche viel mehr untersucht sein, als es bisher der Fall ist.

Sehr anregend sind die Bemerkungen von H. Usener[1] über den Legendenaustausch der römischen und der griechischen Kirche; sie beziehen sich indes meistens auf die spätere Zeit. Usener[2] hat auch das unbestreitbare Verdienst, auf eine ganze Klasse von unechten Märtyrerakten, welche nichts anderes sind als Umarbeitungen heidnischer Mythen und Legenden, mit Nachdruck hingewiesen zu haben. Diese Umarbeitungen wurden vornehmlich im 4. und 5. Jahrhundert vorgenommen, und zwar mit einem solchen Erfolg, dafs das heidnische Vorbild ganz vergessen und die umgeschaffenen Gestalten als christliche Märtyrer verehrt wurden. Sie sind schliefslich nichts anderes als eine Gattung der christlichen Novellen- und Romanlitteratur, und ich halte es für wahrscheinlich, dafs die Verfasser dieser Romane nicht im Sinne hatten, mit ihren erdichteten Gestalten den Himmel zu bevölkern. Erst eine spätere Generation, welche die ursprüngliche Absicht nicht mehr verstand, ist dafür verantwortlich zu machen. Die Feststellung derartiger Umdeutungen ist im einzelnen sehr schwierig und setzt eine hervorragende kritische Gabe und philologisch-historische Schulung voraus. Das Bei-

[1] Beiträge zur Gesch. der Legendenlitteratur, Jahrbb. f. prot. Theol. 13 (1887) 240—259. Vorausgehen (232—240) Erörterungen über die Akten des Timotheus und des Agathonicus.

[2] Legenden der Pelagia, Bonn 1879, XXIV u. 62 S.; Acta Marinae et Christophori, Festschrift zur 5. Säcularfeier der Univ. Heidelberg, Bonn 1886; Acta ss. Anthusae, Athanasii episc., Charisimi et Neophyti, Anal. Bolland. 12 (1893) 1—42 (die Legende der hl. Anthusa ist verwandt mit der Pelagialegende); Übersehenes, Rhein. Mus. 50 (1895) 144—148; Religionsgesch. Untersuchungen 3. Die Sintfluthsagen, Bonn 1899, 168—178, 189 f. (über die Legenden des Lucian von Antiochien und des Christophorus). — Zu den Christophorusakten vgl. K. Richter, Der deutsche S. Christoph. Eine historisch-kritische Untersuchung, Acta Germanica 5. 1. Heft (1896) 34—61, der sich für die Priorität des lateinischen Textes ausspricht.

spiel von A. Wirth[1], der in den christlichen Gestalten der Barbara und Irene die heidnische Göttin Danae wiederfinden wollte, beweist, wie C. Schmidt[2] gezeigt hat, dafs man sich leicht dazu verleiten lassen kann, Phantomen nachzujagen. F. Görres[3] stellte für die hll. Sebastian, Crispin, Nikolaus von Myra und Georgius die Ableitung von der heidnischen Mythologie in Abrede und suchte den historischen Kern ihrer Legenden mit Ausnahme des Crispinus herauszustellen. Dagegen behauptete A. Dillmann[4], dafs aus der Passio Georgii keine geschichtliche Grundlage erhoben werden könne, ebensowenig als aus der Legende des Cyriacus und seiner Mutter Julitta, die er, jedoch mit Unrecht, auf eine gnostische Quelle zurückführt. Während sodann E. A. W. Budge[5] die Meinung aussprach, dafs der hl. Georg mit dem von Eusebius (H. E. VIII, 5) erwähnten anonymen Märtyrer identisch sei, haben F. Vetter[6] und jüngst J. Friedrich[7] die schon früher geäufserte

---

[1] Danae in christlichen Legenden, Wien 1892, VI u. 160 S. Zum Texte der Martyrien der hll. Barbara und Irene gab C. Weyman in der Byzant. Ztschr. 2 (1893) 298 einige Verbesserungen.

[2] Göttinger Gel. Anzeigen 1892, 867—889. Vgl. auch Anal. Bolland. 12 (1893) 295 f.

[3] Einige populäre Heilige, Jahrbb. f. prot. Theol. 13 (1887) 511—527; Ritter St. Georg in Geschichte, Legende und Kunst, Ztschr. f. wiss. Theol. 30 (1887) 54—70. Die frühere Studie von A. v. Gutschmid, Über die Sage vom hl. Georg, wurde in seinen Kleinen Schriften 3 (1892) 173—204 wiederholt. Die Zurückführung derselben auf den Mithraskult ist unhaltbar.

[4] Über die apokryphen Märtyrergeschichten des Cyriacus mit Julitta u. des Georgius, Sitzungsber. der Berl. Akad. 1887, 339—356. Der griechische Text der Akten der hll. Cyriacus und Julitta blieb ihm unbekannt.

[5] The martyrdom and miracles of S. George of Cappadocia, London 1888, XXVIII—XXXI.

[6] Der hl. Georg des Reinbot von Durne. Mit einer Einleitung über die Legende und das Gedicht herausg. und erklärt, Halle 1896, I—CIX. — C. Kröner, Die Longinuslegende, ihre Entstehung und ihre Ausbreitung in der französischen Litteratur, Münster 1899, 59 S. 4°, kenne ich nur dem Titel nach.

[7] Der geschichtliche hl. Georg, Sitzungsber. d. bayer. Akad. 1899, 2, 159—203. Friedrich nennt als Anhänger dieser Meinung J. J. Pontanus, Basnage, Baronius und Detlefsen.

Hypothese der Identität des Märtyrers Georg mit Georg von Kappadocien, dem bekannten Gegner des hl. Athanasius, der 355 von Kaiser Constantius zum Bischof von Alexandrien ernannt und als eifriger Gegner des Heidentums vom heidnischen Pöbel Alexandriens getötet wurde, mit sehr beachtenswerten Gründen verfochten. Für Vetter ist dieser Ursprung der Legende so selbstverständlich, dafs er andere Erklärungen gar nicht berücksichtigt. Das Hauptgewicht legt er übrigens auf die Geschichte der Legende von ihrem Entstehen bis zu ihren osteuropäischen Redaktionen. Friedrich hingegen sucht die Behauptung, der Märtyrer Georg sei der Gegenbischof des hl. Athanasius, sicherzustellen. Seine Beweisführung hat mich nicht überzeugt. Um sicher zu gehen, müssen zunächst die zahlreichen Texte über Georgius, von denen noch eine ganze Reihe unediert ist, sorgfältig verglichen, ihr gegenseitiges Verhältnis festgestellt und ihre ursprünglichste Gestalt ermittelt werden. Dafs Friedrich es vermeidet, das Martyrologium Hieronymianum zu prüfen, ist für seine These nicht günstig. Die ganze Frage mufs auf einer breiteren Grundlage nochmals untersucht werden.

Hierher gehören auch die Schauspielerlegenden, die aus dem Orient stammen und von denen B. von der Lage[1] die älteste erhaltene Gestalt, die Genesiuslegende, untersucht hat. Der Schauspieler Genesius, der später Überlieferung zufolge unter Diokletian den Martertod erlitten haben soll, weil er statt die christliche Taufe auf der Bühne zu parodieren, dieselbe wirklich empfangen habe, ist keine historische Persönlichkeit, sondern die Variation eines verlorenen Urtypus, die nach Rom übertragen wurde, wobei der ursprüngliche Name Gelasius in Genesius umgewandelt wurde, und vielfach

[1] Studien zur Genesiuslegende, 1. Teil, Berlin 1898, 40 S. 4°; 2. Teil, Berlin 1899, 23 S. Vgl. C. Frey in der Byz. Ztschr. 8 (1899) 196 f.; Anal. Bolland. 18 (1899) 186—188. Eine französische Bearbeitung des von Mombritius veröffentlichten Textes edierten W. Mostert u. E. Stengel, L'Ystoire de la vie de St. Genis, nach der einzigen bekannten Hs zum erstenmal veröffentlicht, Marburg 1895. IV u. 124 S. Vgl. Anal. Bolland. 15 (1896) 340.

Verwechslungen mit andern gleichen oder ähnlichen Heiligennamen vorkamen. In der handschriftlichen Überlieferung der Genesiuslegende unterscheidet die Verfasserin drei verschiedene Rezensionen und studiert die Behandlung der Legende in den verschiedenen Martyrologien des Mittelalters. Als verwandt mit der Genesiuslegende werden die Legenden der hll. Gelasinus, Ardalion, Porphyrius und Philemon erwiesen. In dem zweiten Teil bespricht B. von der Lage die Genesiuslegende in der französischen, spanischen, italienischen und deutschen Litteratur. Von Bedeutung für die Kritik der Märtyrerakten ist auch die Wahrnehmung von P. Batiffol[1], dafs die Arianer es versuchten, Anhänger ihrer Theologie als Märtyrer, Heilige und Wunderthäter hinzustellen und zu diesem Zwecke Märtyrerakten und Heiligenleben verfafsten. Das zeigte er an Lucian von Antiochien und Parthenius von Lampsacus. Es ist ihm allerdings von den Bollandisten[2] widersprochen worden, aber seine Antwort[3] scheint mir die Einwände siegreich widerlegt zu haben. Für die Akten Lucians ist P. Franchi de' Cavalieri[4] seiner Meinung beigetreten. Nach den vorhin erwähnten Studien von Vetter und Friedrich gehören auch die ursprünglichen Legenden des hl. Georg und des Dux Artemius zu diesen arianischen Märtyrerakten. Eine zusammenfassende Untersuchung thut hier not.

5. Sehr besonnen ist J. K. Neumanns[5] Kritik der Martyrien aus der Zeit des Commodus (180—192) bis zu der des Phi-

[1] Étude d'hagiographie arienne. La passion de st. Lucien d'Antioche, Comptes rendus du congrès scient. internat. des catholiques tenu à Paris 2 (1891) 181—186; Parthénius de Lampsaque, Röm. Qu.-Schr. 6 (1892) 35—51.

[2] Anal. Bolland. 11 (1892) 471; 12 (1893) 75.

[3] St. Parthénius et les nouveaux bollandistes, Röm. Qu.-Schr. 7 (1893) 298—301.

[4] Di un frammento di una Vita di Constantino, Studi e docum. di storia e diritto 18 (1897) 89—131; auch separat, Rom 1897, 45 S. Vgl. Anal. Bolland. 16 (1897) 520, deren Widerspruch jetzt wesentlich abgeschwächt klingt.

[5] Der römische Staat und die allgem. Kirche 1, Leipzig 1890, 274—331 (Zur Kritik der Acta Sanctorum). Für die frühere Zeit vgl. Light-

lippus Arabs (244—249) auf Grund der bekannten Texte. Von keinem derselben hat er die Echtheit behaupten können mit Ausnahme der Akten der Scillitanischen Märtyrer sowie der hll. Perpetua und Felicitas, die über allen Zweifel erhaben sind. Hingegen hat er den Nachweis erbracht, dafs die Akten des Symphorianus ihren Platz bei Ruinart nicht verdienen, und dafs die Acta prima der zwölf Brüder aus Hadrumet, denen der Bollandist Stilting (Acta SS. Sept. 1, 129 ff.) eine gewisse Autorität zuerkannte, aus den Acta prolixiora excerpiert sind. Er stellt auch in Abrede, dafs sich aus den Akten des Märtyrers Helikon mit den Bollandisten und Aubé ein echter Kern retten lasse.

Ein wichtiger Beitrag zur Kritik der römischen Märtyrerakten hat H. Delehaye[1] geliefert bei Gelegenheit der Untersuchung, mit welchem Rechte das Kolosseum in Rom

---

foot, The apostolic Fathers 2, 1, 502—527 („Acts and notices of martyrdoms" unter Hadrian, Antoninus Pius und Marc Aurel). Vgl. auch Fr. Görres, Das Christentum u. d. röm. Staat zur Zeit des Kaisers Commodus, Jahrbb. f. prot. Theol. 10 (1884) 228—268, 395—434.

[1] L'Amphithéâtre Flavien et ses environs dans les textes hagiographiques, Anal. Bolland. 16 (1897) 209—252; auch separat, Brüssel 1897, 44 S. Vgl. das Referat von C. Weyman, Das Kolosseum u. die Märtyrer, Hist. Jahrb. 19 (1898) 241—244, der auch betont, dafs J. Belser, Zur diokletian. Christenverfolgung, Tübingen 1891, 10—17, L. Helmling, in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon 11² (1897) 27, und er selbst in den Abhandl., W. von Christ dargebr., München 1891, 147—149, zu günstig über die Sebastianusakten geurteilt haben. Sie sind schon frühe handschriftlich bezeugt. Vgl. H. Hagen, Berner Palimpsestblätter aus dem 5.—6. Jahrh. zur Passio s. Sebastiani, Sitzungsber. der Wiener Akad. 108 (1885) 19—50. Eine kritische Würdigung der Akten der römischen Märtyrer Felix und Adauctus, Digna und Emerita giebt H. Delehaye in seinem Aufsatz, Les Saints du cimetière de Commodille, Anal. Bolland. 16 (1897) 17—43. In demselben Bande (488—500) werden auch die Akten des hl. Agapitus von Preneste und die des hl. Venantius von Camerino behandelt im Gegensatze zu L. Jelič, Anastasius cornicularius, Festschr. zum 1100jährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg 1897, 21—32. — B. Sepp hat in den Historisch-pol. Bl. 121 (1898) 516 bis 520 gegen Delehaye polemisiert; ebenso G. B. Lugari, L'Amfiteatro Flavio rivendicato ai martiri, Bessarione 6 (1899) 17—41 u. Dissert. della pontif. accad. rom. di archeolog., serie 2, 7 (1899) 105—137.

mit den Märtyrern in Verbindung gebracht wird. Er rechnet alle Berichte über römische Märtyrer zur dritten Klasse von Märtyrerakten, die man als religiöse Romane charakterisieren kann, nicht nur die Akten der hl. Cäcilia, von denen C. Erbes [1] den überzeugenden Beweis erbracht hat, daſs sie erst am Ende des 5. Jahrhunderts entstanden sind, sowie diejenigen der hl. Felicitas, der hll. Nereus und Achilleus, von denen ich noch sprechen werde, sondern auch alle übrigen, insbesondere auch die Akten des hll. Eusebius, Marcellus, Hippolytus und Genossen, sowie diejenigen der hll. Parthenius und Calocerus, denen J. B. de Rossi eine gröſsere Autorität zugesprochen hatte. Er betont, daſs die zuverlässigen historischen und topographischen Nachrichten, die sie enthalten, keinen Beweis dafür bilden, daſs diese Akten auf früheren, verlorenen Quellen beruhen; es sei das nur die Folge davon, daſs die Verfasser der Akten durch die Verhältnisse dazu gezwungen wurden, sich an allgemein bekannte und angenommene Einzelheiten, namentlich historisch-liturgischer und topographischer Natur, zu halten und dieselben mit mehr oder weniger Treue wiederzugeben. Er spricht sich auch gegen Le Blant aus und bedauert, daſs P. E. Vigneaux [2] sich von dessen Theorie einnehmen lieſs. Er zweifelt endlich nicht daran, daſs die Kritik der einzelnen römischen Märtyrerakten, die er übrigens in

[1] Die hl. Cäcilia im Zusammenhange mit der Papstkrypta sowie der ältesten Kirche Roms, Ztschr. f. Kirchengesch. 9 (1888) 1—66. Manche Aufstellungen von Erbes haben jedoch nur einen problematischen Wert. Vgl. dazu K. J. Neumann, Der röm. Staat u. die allgem. Kirche 1, 310 f. — P. A. Kirsch, Das Todesjahr der hl. Cäcilia, Mitteilungen, dem zweiten internat. Kongreſs für christl. Archäol. zu Rom gewidmet vom Kollegium des deutschen Campo Santo, Rom 1900, 42—77, hat den Nachweis versucht, daſs die hl. Cäcilia z. Z. des Papstes Urban (222—230) unter der Regierung des Kaisers Alexander Severus, näherhin im Jahre 229—230, den Martertod erlitt. Er ist mit einer neuen Ausgabe der Akten der hl. Cäcilia beschäftigt, die Neues bringen wird. Vgl. auch seine Studie: Die hl. Cäcilia, eine Glorienerscheinung in der Kirche des 3. Jahrhunderts. Regensburg 1900 (mir unzugänglich).

[2] Essai sur l'histoire de la praefectura Urbis à Rome, Paris 1896, 217—261. Vgl. bes. S. 229 Anm. 1.

Aussicht stellt, dieses allgemeine Urteil bestätigen wird. Bei dieser Kritik werden auch mehrere griechische Texte über römische Märtyrer, die in römischen und andern Handschriften vorliegen, zu berücksichtigen sein. Diese besonnene Kritik lassen die Darstellungen von Le Bourgeois[1] über die römischen Märtyrer leider vermissen. Wohl aber findet man sie wieder in der Untersuchung von P. Franchi de' Cavalieri[2] über die Legende der hl. Agnes, von der er zwei griechische Texte zuerst ediert. Ein erster griechischer Text ihrer Akten wurde ins Lateinische übersetzt; in dieser Sprache entwickelte sich ein weiterer Text, wovon dann wieder eine griechische Übersetzung vorgenommen wurde. Alle diese Texte sind aber ohne historischen Quellenwert. Dasselbe hat F. Savio[3] bezüglich der von ihm edierten längeren Passio der hll. Faustinus und Jovita nachgewiesen.

6. Nicht gesehen habe ich die Arbeiten von E. Ruggieri[4], J. B. de Belloc[5], G. Bontempi[6] und E. Bongiorni[7] über die hl. Agnes, von G. B. Lugari[8] über den hl. Sebastian und den

---

[1] Les martyrs de Rome d'après l'histoire et l'archéologie chrétienne 1, Paris 1897, XXXI u. 418 S. Vgl. Anal. Bolland. 16 (1897) 332 f. — A. Pillet, Les martyrs de Rome, Revue des sciences eccl. 8 sér. 8 (1898) 153—164, ist ein Panegyricus auf dieses Buch.

[2] S. Agnese nella tradizione e nella leggenda, Röm. Qu.-Schr. 10. Supplementheft, Rom 1899, 96 S. Er hätte wohl sagen können, wem er die Kenntnis der S. 42 genannten Mailänder Handschrift verdankt — Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 21 (1900) 128 f.; Civiltà cattol. Serie 17, 8 (1899) 719—723; Anal. Bolland. 19 (1900) 226—228.

[3] La légende des ss. Faustin et Jovite, Anal. Bolland. 15 (1896) 5—72, 113—159, 377—399.

[4] Vita di s. Agnese, vergine e martire; opera postuma, Rom 1885.

[5] S. Agnès et son siècle, Lille 1893.

[6] Vita di s. Agnese, vergine e martire romana, Bellinzona 1890, XII u. 176 S. 12°.

[7] La vergine e martire romana s. Agnese, Brescia 1897.

[8] S. Sebastiano. Memorie pubblicate in occasione del XVI centenario del suo martirio, con note archeologico-critiche, Rom 1889, 69 S. Vgl. Anal. Bolland. 10 (1891) 368; S. Bonifazio e S. Alessio sull' Aventino, Rom 1894, 50 S. Vgl. Anal. Bolland. 15 (1896) 340 f., die vor den Arbeiten des Verfassers mit Recht eindringlich warnen.

hl. Bonifacius, von J. M. Martelly[1] über die hl. Lucia von Syrakus, von P. Lambert[2] über den Akolyten Tharsicius, von V. Davin[3] über die Akten des hl. Dionysius von Paris, von O. Marucchi[4] über den hl. Agapitus, von Prelini[5] über den hl. Sirus, Bischof von Pavia und Märtyrer, von S. Pisano Baudo[6] über die Märtyrer von Lentini in Sicilien u. a. Von den Akten der Quatuor Coronati (vgl. I, 210 f.) handelten neuerdings E. Meyer[7] und W. Wattenbach[8]. Der erstere setzte sich mit de Rossi und Erbes auseinander und behauptete gegen de Rossi, dafs die Pannonier nicht nach Rom übertragen wurden; gegen Erbes verteidigte er die Ursprünglichkeit der Fünfzahl der Pannonier. Wattenbach, der sich schon 1853 an der Kritik der Akten beteiligt hatte, gab den Text derselben neu heraus nach der ältesten Pariser Handschrift (cod. Paris. lat. 10861 saec. 8) mit den Varianten von Handschriften der bekannten Rezension, und schickte dieser Ausgabe einen Überblick über die kritische Erforschung der Legende voraus, ohne sich jedoch in die schwierigen Fragen derselben zu vertiefen. Mit de Rossi erklärt er die Verbindung der fünf pannonischen Steinmetzen mit den vier römischen Cornicularii durch die Übertragung

[1] Histoire et culte de ste Lucie, vierge et martyre de Syracuse (224 à 304 après J. Chr.), Paris 1897, XII u. 240 S.

[2] Une fleur du cimetière de st. Calliste, le premier martyre de l'eucharistie. Étude historique et critique sur st. Tharsicius, acolyte, Rom 1890; 2. Aufl. 1894, 189 S. Vgl. Anal. Bolland. 10 (1891) 66 f.

[3] Les actes de s. Denys de Paris, Paris 1898, 86 S. Vgl. die scharfe Kritik der Bollandisten in den Anal. Bolland. 17 (1898) 363.

[4] S. Agapito Prenestino, Rom 1898, 35 S. Die Kritik der Anal. Bolland. 18 (1899) 281 ist ablehnend.

[5] San Siro, primo vescovo e patrono della città e diocesi di Pavia. Studio storico-critico, Pavia 1880, XLVII u. 593 S.; 1890, 507 u. 207 S. Vgl. Anal. Bolland. 10 (1891) 372 f.; 12 (1893) 462 f., wo die Widerlegung der Aufstellungen von Prelini durch F. Savio, La leggenda di S. Siro, primo vescovo di Pavia, Genua 1893, 25 S., gewürdigt wird.

[6] Storia dei martiri e della chiesa di Lentini, Lentini 1898, VII u. 268 S. Vgl. Anal. Bolland. 19 (1900) 39 f.

[7] Über die passio Sanctorum Quatuor Coronatorum, Berlin 1886, 27 S. 4° (Wiss. Beilage z. Progr. des kgl. Luisen-Gymnasiums).

[8] Über die Legende von den heiligen Vier Gekrönten, Sitzungsber. der Berl. Akad. 1896, 1281—1302.

jener nach Rom in die Nähe der römischen Märtyrer, auf die auch vier Namen der Pannonier übertragen wurden. Mit O. Hirschfeld[1] nimmt er an, dafs der Ausdruck coronati sich nicht auf den Martertod der römischen Märtyrer bezieht, sondern eine Kategorie von städtischen Subalternbeamten bezeichnet. Den Akten erkennt er ein hohes Alter zu, ohne mit Sicherheit behaupten zu könnnen, dafs dieser Text die ursprüngliche Fassung darstelle. Die Bollandisten[2] wiesen bei der Besprechung der Abhandlung von Wattenbach auf den cod. Vallicell. VIII hin, der sich der Pariser Rezension am meisten nähert. E. Eglis[3] Studien über die Martyrien der hll. Polykarp, Ignatius, Symphorosa und Felicitas sind nicht von Belang. E. Le Blant[4] besprach die Akten der Märtyrer Phileas und Philoromus, die Ruinart in seine Sammlung aufnahm. Er spricht ihnen einen hohen Wert zu. Den schon von Combefis (1660) edierten griechischen Text hat er aber nicht berücksichtigt. Das grofse Werk von R. de Fleury[5] über die Heiligen, die in dem Mefskanon stehen, gehört auch hierher, da die meisten derselben Märtyrer sind. Für die Kritik der Märtyrerakten besitzt es aber keinen wissenschaftlichen Wert.

Nach einer vorzüglichen Methode haben Mitglieder des historischen Seminars der Universität Löwen[6] das Studium

---

[1] Bericht über eine Reise in Dalmatien, Archäolog. epigr. Mitteil. aus Österreich-Ungarn 9 (1885) 21—25. Sehr beachtenswert ist auch die hier hervorgehobene inschriftliche Parallele zu den capitella columnarum der Akten.

[2] Anal. Bolland. 16 (1897) 337. — Ein griechischer Text steht in dem cod. Vatic. 1608.

[3] Altchristl. Studien. Martyrien u. Martyrologien ältester Zeit, mit Textausgaben im Anhange, Zürich 1887, 61—100; Zu den urchristlichen Martyrien, Ztschr. f. wiss. Theol. 31 (1888) 385—397 (Nachträge dazu). Auf das syrische und die übrigen Martyrologien werde ich in der zweiten Abteilung eingehen.

[4] Note sur les actes de saint Philéas, Nuovo bullet. di archeol. crist. 2 (1896) 27—33.

[5] Les Saints de la messe et leurs monuments, Paris 1893—1899, 6 Bde. Vgl. Anal. Bolland. 13 (1894) 290; 15 (1896) 80; 16 (1897) 514; 17 (1898) 356; 18 (1899) 420 f.

[6] Annuaire de l'université catholique de Louvain 63 (1899) 361—420. Die Untersuchungen wurden geführt von Geraets, Scheyven, Theissen

von neun Urkunden über mehrere Glaubensboten des belgischen Galliens begonnen, die fast alle von Rom gekommen und während der diokletianischen Verfolgung des Martertodes gestorben sein sollen. Sie gelangten zu dem Resultat, daſs allen ein gemeinsames Schema zu Grunde liegt, welches die Prima passio et inventio s. Quintini lieferte, die selbst möglicherweise auf alte, echte Akten zurückgeht. Diese Erkenntnis ist die Frucht der vergleichenden Betrachtungsweise, welcher die moderne Wissenschaft einen guten Teil ihrer Fortschritte verdankt. Die Studie von J. L. L'Huillier[1] über die lothringischen Märtyrer des 4. Jahrhunderts ist mir nicht zu Gesicht gekommen. Die Studien über das Martyrium der thebäischen Legion übergehe ich, weil das erste Schriftstück über dasselbe in das 5. Jahrhundert gehört und Eucherius von Lyon zum Verfasser hat. Nur andeuten kann ich endlich die vorzüglichen Untersuchungen von L. Duchesne[2] über die gallischen Märtyrerlegenden, die in gewissen hyperkonservativen Kreisen des französischen Klerus viel Staub aufgewirbelt haben. Duchesne ist im Zusammenhange mit seiner Erforschung der ältesten Bischofslisten Galliens darauf geführt worden und hat die Resultate ausgesprochen, so wie sie sich aus dem Studium der ältesten Quellen ergeben, unbekümmert um die Liebhabereien gewisser Kreise, deren

u. Liebert. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 20 (1899) 841. — In dem „Annuaire" des Jahres 1900, 382—409 wird über mehrere Arbeiten des historischen Seminars während des Studienjahres 1898—1899 mehr oder weniger ausführlich berichtet, die sich auf die altchristliche Litteratur- und Dogmengesch. beziehen, insbesondere über Studien von Outtier über Irenäus Adv. haeres. 3, 2 und von Soens über Tertullians Zeugnis von der Verfassung der Kirche. Hoffentlich wird uns die Löwener Revue d'histoire ecclés. in Zukunft diese Studien in extenso bringen.

[1] St. Libaire et les martyrs lorrains du 4e siècle, Nancy 1889. 2 Bde, IX u. 396; 442 S. Vgl. Anal. Bolland. 10 (1891) 376 f. (ablehnend).

[2] Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 1. Provinces du Sud-Est, Paris 1894, VIII u. 356 S.; 2. L'Aquitaine et les Lyonnaises, Paris 1900, 485 S. Vgl. Anal. Bolland. 13 (1894) 168 f.; 19 (1900) 220 f., welche auch die Kontroversschriften besprochen haben, die nach dem 1. Band erschienen. Es lohnt sich nicht, darauf näher einzugehen.

Widerspruch ebenso unbedeutend ist als die Gründe, auf die er sich stützt. Ähnlich wie für die vorhin erwähnten belgischen Legenden stellte auch Duchesne für eine Reihe von Märtyrerlegenden, die in Valence, Besançon, Langres-Dijon und Autun-Saulien spielen, einen und denselben Verfasser fest, der in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts lebte.

7. Eine gute Orientierung über die Überlieferung der Märtyrerakten aus den ersten drei Jahrhunderten sowie dem ersten Viertel des vierten gab Preuschen[1] mit einem Verzeichnis der bis 1893 gedruckten echten und unechten Texte in chronologischer Ordnung, aber ohne neue Untersuchungen. Die Studie von G. B. Lugari[2] über die Märtyrerakten im allgemeinen ist ganz wertlos, während diejenige von J. van den Gheyn[3] als mustergültig bezeichnet werden darf. Die Märtyrerakten wurden natürlich auch in den Darstellungen der Christenverfolgungen mannigfach herangezogen und erörtert, insbesondere in denen von P. Allard[4], B. Aubé[5], J. Belser[6], E. G. Hardy[7], J. A. F. Gregg[8]. Ich mufs mich aber damit begnügen, darauf hinzuweisen.

---

[1] Bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1, 807—834.

[2] Les actes des martyrs, Analecta juris pontificii, N. F. 2 (1895) 641—651. Vgl. Anal. Bolland. 15 (1896) 341 f.

[3] Art. Acta martyrum, Acta sanctorum, Dictionnaire de théolog. catholique 1 (1899/1900) 320—337.

[4] Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles, Paris 1885, 2. Aufl. 1892; Hist. d. perséc. pend. la 1e moitié du 3e siècle, 2. Aufl. Paris 1894; Les dernières perséc. du 3e siècle, 2. Aufl. Paris 1898; La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'église, Paris 1890, 2 Bde; Le christianisme et l'empire romain de Néron à Théodose, Paris 1897; Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident, 3. Aufl. Paris 1900.

[5] L'Église et l'État dans la seconde moitié du 3e siècle, Paris 1885. Die früheren Bände erschienen in Paris 1875—1881.

[6] Zur diokletianischen Christenverfolgung, Tübingen 1891, 107 S. 4°.

[7] Christianity and the Roman government. A study in imperial administration, London 1894, XV u. 208 S. 12°. Vgl. insbesondere S. 196 bis 208 über die scillitanischen Märtyrer und Apollonius Romanus.

[8] The Decian persecution, Edinburg u. London 1897, XIV u. 304 S. 12°. Vgl. besonders S. 233—266 über die Acta Achatii, Maximi, Petri et

Ich selbst habe die Erforschung der griechischen Märtyrerakten in meiner Darstellung der byzantinischen Hagiographie[1] mit der letzten Umgestaltung begonnen, die ein Teil derselben in der Legendensammlung des Symeon Metaphrastes gefunden hat. Es ist mir gelungen, den ursprünglichen Bestand dieser Sammlung auf Grund ihrer handschriftlichen Überlieferung festzustellen und aus der Sammlung, die bisher als die metaphrastische galt, wie sie in Mignes Patrologia graeca (Bd 114—116) vorliegt, eine grofse Anzahl von älteren Texten auszuschliefsen[2]. Die Einwände von H. Delehaye[3] bezogen sich nicht auf das Schlufsresultat, sondern auf die Methode, wie es gefunden wurde, und auf einige untergeordnete Punkte. In meiner Antwort[4] habe ich die meisten dieser Ausstellungen als unbegründet erwiesen, und Delehayes[5] kurze Replik ist nicht danach angethan, mich von ihrer Richtigkeit zu überzeugen, so geschickt sie auch Nebensachen herausgreift, um für andere Punkte sich ins Schweigen zu hüllen. Einige meiner Resultate, die Delehaye angegriffen hat, wurden übrigens durch die parallele Untersuchung von V. Vasiljevskij[6] bestätigt. Mit der Feststellung der metaphrastischen Märtyrer-

socc., Nestoris u. Pionii. Für die Pioniusakten hat er interessante Berührungen mit dem Martyrium des hl. Polykarp wahrgenommen und ihre Echtheit dargethan.

[1] Bei K. Krumbacher, Gesch. der byzant. Litt., 2. Aufl. München 1897, 176—205.

[2] Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes und ihr ursprünglicher Bestand. Eine paläogr. Studie zur griech. Hagiographie, Festschrift zum 1100jährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg 1897, 46—82; Forschungen zur Hagiographie der griechischen Kirche vornehmlich auf Grund der hagiogr. Hss von Mailand, München und Moskau, Röm. Qu.-Schr. 11 (1897) 67—205.

[3] Les ménologes grecs, Anal. Bolland. 16 (1897) 311—329.

[4] Symeon Metaphrastes u. die griechische Hagiogr., Röm. Qu.-Schr. 11 (1897) 531—552.

[5] Le ménologe de Métaphraste, Anal. Bolland. 17 (1898) 448—452. Da darin keine neuen Gesichtspunkte zur Geltung kommen, habe ich auf eine zweite Antwort verzichtet.

[6] Der Synodalcodex des Metaphrasten, St. Petersburg 1899, 80 S. (russisch). Vgl. E. Kurtz, Byz. Ztschr. 8 (1899) 570 f.

legenden ist ein fester Punkt gewonnen, von dem die Erforschung rückwärts zu den ältesten Texten dringen kann. Zunächst gilt es, die Vorlagen des Metaphrasten zu bestimmen. Da aber für einen Teil von Märtyrern und Märtyrergruppen zwei oder sogar mehrere vormetaphrastische Texte erhalten sind, so mufs auch das gegenseitige Verhältnis dieser Texte nach philologischen, historischen und theologischen Kriterien bestimmt werden, um auf diesem Wege die ältesten Texte zu gewinnen. Eine Reihe von Beobachtungen und Textvergleichungen legen die Vermutung nahe, dafs in Wirklichkeit die verschiedenen Texte auf je einen ältesten zurückgehen, der später in verschiedenartiger Weise umgearbeitet wurde. Noch wichtiger ist die Erkenntnis, die ich jetzt bereits gewonnen habe, dafs ganze Reihen von Texten einen und denselben Typus zeigen, so dafs man zur Folgerung schreiten mufs, dafs es einheitliche Redaktionen gegeben hat, in denen man bestimmte Märtyrerlegenden hergestellt, die später kunterbunt durcheinander gemischt wurden. Weitere Beobachtungen zeigen endlich eine so nahe inhaltliche Verwandtschaft zwischen manchen Texten, dafs man zur Annahme von Vorbildern gezwungen wird, nach deren Feststellung die nachgebildeten Legenden natürlich jeden Wert verlieren. Zu diesen inneren Kriterien tritt als wichtiges äufseres Hilfsmittel die Feststellung der verschiedenen Sammlungen von hagiographischen Texten in ihrer historischen Aufeinanderfolge, wie sie an der Hand der ältesten Handschriften und nach inneren Kriterien sich ergiebt. Auf Grund dieser Arbeit wird dann eine definitive innere Geschichte der griechischen Märtyrerakten geschrieben und unter Berücksichtigung aller einschlägigen Gesichtspunkte die Frage nach ihrem historischen Wert in Angriff genommen und vielleicht auch endgültig gelöst werden können. Leider sind noch manche griechische Texte unediert, wenn wir auch in letzter Zeit einige neue erhalten haben. Es ist mir nicht zweifelhaft, dafs eine Gesamtbetrachtung der lateinischen Texte auf denselben Weg angewiesen ist, wenn dieser ganze Litteraturzweig in seiner Entstehung und seiner Entwicklung endlich

eine faſsbare Gestalt erhalten soll. Das vergleichende Studium aller Texte und ihre einheitliche Betrachtung in philologischer, historischer und theologischer Beziehung werden auch auf diesem Gebiete eine sichere historische Erkenntnis hervorbringen.

Ebenso notwendig als die Gesamtbetrachtung ganzer Komplexe von Texten ist die unbefangene Würdigung der einzelnen Märtyrerakten auf ihren historischen Wert und das Verhältnis zwischen Legende und Wahrheit. Ein Blick in das Verzeichnis der Publikationen, das die Analecta Bollandiana regelmäſsig bringen, zeigt, daſs sehr viele unter den einschlägigen Arbeiten von ganz fremden Interessen beherrscht sind und vielfach von der Voraussetzung ausgehen, als ob die Existenz der einzelnen Märtyrer sowie die Verehrung der Märtyrer überhaupt mit der Echtheit einzelner Märtyrerakten stehe und falle. Man befreie sich doch von dem Wahne, als ob die Frage nach der Echtheit irgend eines hagiographischen Textes eine dogmatische Bedeutung besitze! Nicht einmal die historische Existenz der einzelnen Märtyrer, von denen es Akten giebt, hängt notwendig von deren Echtheit ab. Noch wirksamer als diese prinzipiellen Irrungen erweisen sich aber bei manchen Autoren nationale und provinzialkirchliche Ansprüche auf den Besitz bestimmter Märtyrer, auf die man um keinen Preis verzichten mag, wenn diese Ansprüche auch noch so spät auftreten und noch so schlecht begründet sind. Sie erhalten ihre Kraft besonders aus dem Umstande, daſs sie sich mit einem religiösen Nimbus umgeben, und recht kleinmenschliche Bestrebungen unbewuſst in die Sphäre des religiösen und kirchlichen Lebens gehoben werden. Diese Verbindung ganz heterogener Momente braucht nur gelöst zu werden, um dem Hagiographen seine volle Freiheit zu geben, die aber nicht nur an die Wahrheit gebunden ist, sondern auch an die Regeln sittlichen Handelns, deren Beobachtung jede Schädigung des religiösen Volkslebens verhüten wird. Das sogen. Decretum Gelasianum[1] beweist,

[1] Tamen ideo (gesta sanctorum martyrum) secundum antiquam consuetudinem et singularem cautelam in sancta Romana ecclesia non le-

dafs man im alten Rom den Märtyrerakten gegenüber, die ich hier im Auge habe, eine sehr freie und „kritische“ Stellung einnahm. Warum sollte dies in der Gegenwart unkirchlich sein?

§ 49. Die Akten der hll. Nereus und Achilleus.

1. Diese Akten führen uns in die Zeit Domitians und müfsten zu den ältesten Quellen der Märtyrerzeit gezählt werden, wenn sie echt wären. Das sind sie aber leider nicht, und Ruinart hat den lateinischen Text aus seiner Sammlung mit Recht ausgeschlossen. A. Wirth[1] nahm in zwei vatikanischen Handschriften einen griechischen Text wahr, den er bei näherer Untersuchung als die Vorlage des lateinischen erkannte, der sich selbst als eine Übersetzung bezeichnet. Wirths Ausgabe selbst war nichts weniger als befriedigend, da er mehr als 20 Wörter seiner Handschrift ausfallen liefs und die Lesarten derselben sehr lässig anführte. Noch mehr Anstofs mufste aber seine Quellenuntersuchung erregen, die zu den seltsamen, jeder vernünftigen Grundlage entbehrenden Resultaten gelang, dafs die Akten von einem kirchlichen Schriftsteller des 3. Jahrhunderts, etwa Julius Africanus, herrühren, dafs Eusebius sie in seine Sammlung aufnahm, dafs sie im 5. Jahrhundert gnostisch amplifiziert und im 6. aus dem Syrischen in das Griechische rückübersetzt worden seien. H. Achelis[2] war darum sehr wohl dazu berechtigt, eine neue Ausgabe zu besorgen und eine neue Unter-

guntur, quia et eorum, qui conscripsere, nomina ignorantur et ab infidelibus vel idiotis superflua aut minus apta, quam rei ordo fuerit, inserta leguntur. Sicut cuiusdam Cyrici et Iulittae, sicut Georgii aliorumque eiusmodi passiones ab haereticis perhibentur compositae. Propter quod dictum est, ne vel levis ad subsannandum oriretur occasio: in sancta Romana ecclesia non leguntur. Nos tamen cum praedicta ecclesia omnes martyres et eorum gloriosos agones, qui deo magis quam hominibus noti sunt, omni devotione veneramus. Ed. E. Preuschen, Analecta, Freiburg u. Leipzig 1893, 151 (Krügers Sammlung, 8. Heft).

[1] Acta ss. Nerei et Achillei graece ed. A. W., Leipzig 1890, 42 S. Vgl. G. Krüger in der Theol. Litt.-Ztg. 1891, 69 f.

[2] Acta ss. Nerei et Achillei, Texte u. Unt. 11, 2 (1893) IV u. 70 S.

suchung anzustellen. Die Ausgabe beruht auf denselben Handschriften, den codd. Vatic. 866 und 1286, die allein für den griechischen Text bisher bekannt wurden. Im Unterschied von Wirth spricht Achelis dem zweiten Codex eine selbständige Bedeutung ab und fafst ihn als eine humanistische Arbeit auf Grund des cod. Vatic. 866 saec. 11—12 auf. Die lateinische Übersetzung, die nach Achelis etwa Mitte des 7. Jahrhunderts entstand vor der Bekehrung der Longobarden, auf welche die Vorrede des Übersetzers anzuspielen scheint, konnte nur in wenigen Fällen zur Korrektur herangezogen werden, da der Übersetzer seinem erbaulichen Zwecke zufolge einen möglichst lesbaren Text herzustellen suchte und daher keine grofse Treue erstrebte.

2. In der Bestimmung des Alters der Akten schliefst sich Achelis an J. B. de Rossi an, der sie ins 5.—6. Jahrhundert angesetzt hatte. Er zieht aber das 6. Jahrhundert vor, weil die auffallende Thatsache, dafs sie von 13 römischen bezw. mittelitalienischen Märtyrern bei genauer Lokalkenntnis in griechischer Sprache erzählen, im Zeitalter Justinians und Cassiodors verständlicher sind als ein Jahrhundert vorher. Sehr dankenswert ist die Untersuchung der Quellen der Akten und die Feststelluug der topographischen Nachrichten über römische Katakomben und über die Verehrung der römischen und mittelitalienischen Märtyrer, die sie enthalten. Als Quellen benutzte der Verfasser eine umfangreiche apokryphe Litteratur, vornehmlich apokryphe Petrus-Paulusakten, deren Text sich aber nicht mehr feststellen läfst, sowie griechische Linusakten, die an die Kirchen des Ostens gerichtet waren. Von der Petronillageschichte an arbeitete er mit einer Reihe von Notizen, die er vor allem aus seiner vorzüglichen Lokalkenntnis schöpfte. Das Martyrologium Hieronymianum, das ursprünglich etwa fünf bis sechs Namen der in den Akten genannten Märtyrer enthielt, hat er nicht herangezogen, noch viel weniger die Depositio martyrum vom Jahre 354, welche von den 13 Märtyrern der Akten keinen einzigen kennt. Diese 13 Namen hat jedoch der Verfasser nicht erfunden, vielmehr sind für alle

anderweitige deutliche Spuren wo nicht ihres Lebens, so doch ihrer Verehrung nachzuweisen.

3. Die Arbeit von Achelis ist ein treffliches Muster für die Untersuchung unechter Märtyrerakten, obgleich sie in zwei Punkten, in Bezug auf den Urtext und ihre Abfassungszeit, durch F. Schaefer[1] wichtige Korrekturen empfangen hat. Dieser hat nämlich sehr wahrscheinlich gemacht, dafs der lateinische Text der ursprüngliche und der griechische eine Übersetzung ist, trotz der entgegengesetzten Aussage des „Übersetzers“ in seinem Prolog. Schaefer stützt sich zum Beweise seiner These, die von den Bollandisten[2] als sicher angesehen wird, auf die Wahrnehmung, dafs im griechischen Texte eine Fülle lateinischer Wörter vorkommt, während im lateinischen griechische Ausdrücke ganz fehlen, dafs der lateinische Prolog einen ganz bestimmten Zweck der Akten angiebt, während der Eingang des griechischen Textes diese originelle Motivierung durch eine ganz allgemeine ersetzt. Er weist sodann auf die grofse Genauigkeit hin, mit welcher der Lateiner die Namen der in den Akten vorkommenden Heiligen, die topographischen Notizen und die Bezeichnungen kaiserlicher Beamten wiedergiebt. Endlich bespricht er verschiedene Stellen, aus denen sich ergiebt, dafs der Grieche den Gedanken des Lateiners nicht richtig erfafst, schwierige Ausdrücke des letzteren nicht oder schlecht übersetzt, ja lateinische Wörter mit ähnlich klingenden griechischen Ausdrücken (algescit = ἀλγεῖν, in ergastulo = ἐν τῇ ἐργασίᾳ) wiedergegeben, damit aber den Sinn des Lateiners zerstört hat. Der Behauptung des Lateiners, aus dem Griechischen übersetzt zu haben, dürfe man nicht viel Gewicht beilegen, da ähnliche falsche Angaben auch anderswo wiederkehren, z. B. in der Lebensbeschreibung

[1] Die Akten der hll. Nereus und Achilleus. Untersuchung über den Originaltext und die Zeit seiner Entstehung, Röm. Qu.-Schr. 8 (1894) 89—119. — Gegen die Originalität des griech. Textes hat sich auch A. Hilgenfeld, Berl. philol. Wochenschr. 1894, 1383, ausgesprochen.

[2] Anal. Bolland. 13 (1894) 401 f.

des Papstes Silvester. Diese Behauptung finde übrigens ihre Erklärung durch den Zweck des Verfassers, der kein anderer gewesen sei, als gegen die Häretiker Helvidius, Jovinianus und Vigilantius, die am Ende des 4. und am Anfange des 5. Jahrhunderts auftraten, das Ideal der Jungfräulichkeit zu verteidigen. Damit sei auch die Abfassung der Akten selbst in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts gegeben. Ihre Übersetzung falle in das 6. oder 7. Jahrhundert, als die Kenntnis des Griechischen besonders durch die Ansiedlung griechischer Mönche in Italien wieder eingeführt wurde. Schaefer hat damit beide Fragen in eine innere Wechselwirkung zu bringen gesucht. Ich mufs gestehen, dafs seine Identifizierung der Häretiker, die der Lateiner im Auge hatte, mit dem Inhalte der Akten, welche auf eine Verherrlichung der Jungfräulichkeit hinauslaufen, besser harmoniert als diejenige von Achelis, der nur auf die Longobarden hinzuweisen vermochte. Ist jenes aber richtig, so legt sich die Annahme des lateinischen Originaltextes sehr nahe; denn zur Zeit, als Papst Cölestin I (422—432) mit Mühe jemand fand, der ihm Briefe der Patriarchen Nestorius und Cyrillus übersetzen konnte, darf man keinen so guten Übersetzer in Rom vermuten. Für den Verfasser der Akten, den Schaefer mit dem Verfasser des Prologes des lateinischen Textes identifizieren mufs, ist sein Resultat nichts weniger als ehrenwert; denn seine falsche Behauptung, aus dem Griechischen übersetzt zu haben, sollte dazu dienen, seiner Erzählung zu Gunsten der Jungfräulichkeit gröfseren Glauben zu verschaffen! Um zu einem sicheren Resultate bezüglich des Originaltextes zu gelangen, dürfte es sich empfehlen, die griechischen Texte über römische Märtyrer, wie die hll. Chrysogonus, Basilla und Eugenia, Lucia und Gemenianus, Bonifacius, Melania, Laurentius, Johannes und Paulus, die in einigen vatikanischen Handschriften (codd. Vatic. 866, 1608, 1989) vorliegen, einheitlich auf ihren Urtext zu untersuchen. Wenn es Übersetzungen sind, so liegt die Vermutung sehr nahe, dafs sie alle in derselben Zeit entstanden sind.

§ 50. Die Martyrien der hll. Ignatius und Polykarpus.

1. Das zuerst von Ruinart veröffentlichte Martyrium Colbertinum des hl. Ignatius galt lange Zeit als der älteste Text unter den echten Märtyrerakten. Gegen die Echtheit desselben erhoben sich aber immer mehr Stimmen. Nach Funks[1] Bestreitung derselben hat A. Brüll[2] eine Lanze für sie eingelegt. Er konnte jedoch kein neues Moment dafür geltend machen noch die Bedenken wirksam genug widerlegen. Bald darauf hat J. B. Lightfoot[3] die Frage nochmals auf das eingehendste untersucht und die Unechtheit unwiderleglich dargethan.

Als Funk[4] wieder auf die Sache zurückkam, versuchte J. Düret[5] das Martyrium gegen ihn zu retten. Funk[6] hat seinem Gegner das Zeugnis ausgestellt, dafs er die Verteidigung nicht ohne Geschick geführt habe, und betont, dafs wer sich mit dem Schriftstück näher befassen werde, an ihr nicht vorübergehen dürfe. Er zeigte aber, dafs Düret den Widerspruch zwischen dem Martyrium und dem Anfang des Briefes des hl. Ignatius an den hl. Polykarp nicht beseitigt, ebensowenig als die andern Schwierigkeiten, die sich aus Gegensätzen zwischen dem Martyrium und andern sicheren Nachrichten ergeben. Seine Berufung auf das Polykarpmartyrium als Zeugen für die Akten des hl. Ignatius beweise vielmehr, dafs die Abhängigkeit auf seiten der letzteren liege,

---

[1] Opera Patrum Apostolicorum 1, editio nova, Tübingen 1887, LXXVIII—LXXXIII.

[2] Über die Echtheit der Marterakten des hl. Ignatius von Antiochien, Theol. Qu.-Schr. 66 (1884) 607—620.

[3] Vgl. oben S. 90 Anm. 4.

[4] Art. „Ignatius von Antiochien" in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon 6² (1889) 581—590.

[5] Zu Gunsten der Ignatianischen Martyriums-Akten, Katholische Schweizer-Blätter 6 (1890) 297—337, 466—493; 7 (1891) 54—68.

[6] Zu den Ignatius-Akten, Theol. Qu.-Schr. 75 (1893) 456—465; wiederholt in neuer Bearbeitung unter Berücksichtigung der Polemik von B. Sepp, Das Martyrium des hl. Ignatius, Bischof von Antiochia, Historisch-pol. Bl. 121 (1898) 516—520; 122 (1898) 360—370 (gegen Lightfoot), in d. Kirchengesch. Abhandl. u. Unt. 2 (1899) 338—347.

sofern auf die Berührungen, die Düret hervorhebt, überhaupt eine Abhängigkeit zu begründen sei. Ich glaube, dafs in Wirklichkeit diese Abhängigkeit vorliegt, und halte es für sehr wahrscheinlich, dafs das Ignatiusmartyrium eben aus dem Wunsche entstanden ist, für den grofsen Märtyrer von Antiochien ein Gegenstück zum Berichte über den Martertod des hl. Polykarp zu besitzen. Etwas komisch berührt Dürets Ausdruck tiefer Betrübnis darüber, dafs ein ehrwürdiges Dokument des christlichen Altertums als Fälschung qualifiziert und hiermit wieder ein Stück ehrwürdiger Patristik beseitigt werde, ja dafs der Artikel Funks den Einflufs der hyperkritischen Theologenschule Baurs in Tübingen zeige! Noch bedenklicher ist der Umstand, dafs er für die historisch-patristische Wissenschaft nur „ein gewisses Mafs von Freiheit und objektiver Kritik“ als berechtigt erklärt. Objektive Kritik ist doch in vollem Mafse nicht blofs berechtigt, sondern absolut notwendig!

Lightfoot[1] hat das Martyrium Colbertinum nebst dem Martyrium Vaticanum unter Benutzung der lateinischen, syrischen, koptischen und armenischen Übersetzungen in vorzüglicher Weise herausgegeben. Mit Rücksicht auf den Ort der gerichtlichen Verhandlungen in beiden Martyrien schlug er vor, das erste als das antiochenische, das zweite als das römische Martyrium zu bezeichnen. Das dritte griechische Martyrium bildet in Wirklichkeit einen Text der Legendensammlung des Symeon Metaphrastes (z. 20. Dezember) und liegt in einer weitaus gröfseren Anzahl von Handschriften vor, als deren bisher benutzt wurden.

2. Der Brief der Kirche von Smyrna an die Kirche von Philomelium über den Martertod des hl. Polykarp mufs somit als das älteste echte Martyrium betrachtet werden. Lightfoot[2] hat auch dieses ausführlich besprochen und sorgfältig herausgegeben zugleich mit der von L. Duchesne (vgl. I, 60 f.) zuerst edierten Vita S. Polycarpi von Pionius. Von

[1] A. a. O. 2, 477—540; 3, 103—124 (die syr. Übersetzung); 281—298 (kopt. Übers.).

[2] A. a. O. 2, 604—645; 3, 353—468 (die Texte).

dem bisher nicht benutzten cod. Hieros. s. Sepulcri 1 saec. 11 hat F. X. Funk[1] jüngst die von seiner Ausgabe abweichenden Lesarten mitgeteilt. Es geht daraus hervor, dafs die Handschrift zur Familie gehört, welche die Codices der Bodleiana, von Paris und Wien bilden. Der Text weist mehrere Lücken auf; im übrigen aber nimmt die Handschrift unter den genannten eine nicht geringe Stelle ein. Eine weitere Handschrift aus dem Kloster Kosinitze, die noch nicht benutzt wurde, hat A. Papadopulos Kerameus[2] verzeichnet. Lightfoot hat aus dem Briefe an einer Stelle das Attribut καθολική zu ἐκκλησία entfernt. An dem Worte καθολικός und einigen andern Ausdrücken hat auch F. C. Conybeare[3] Anstofs genommen. Harnack[4] glaubt sogar, dafs dieser Zusatz höchst wahrscheinlich an allen Stellen interpoliert, und dafs die Möglichkeit der Entfernung desselben für die Echtheit des Martyriums günstig sei. Ich vermag aber die Notwendigkeit dieser Entfernung nicht zuzugeben; denn eine nähere Betrachtung der betreffenden Stellen zeigt, dafs mit dem Ausdruck καθολική nichts Neues gesagt wird, da der Gedanke ohnehin schon ausgedrückt ist. Im Jahre 155 kann auch diese Bezeichnung nicht mehr auffällig sein.

Die Echtheit des Briefes ist übrigens allgemein anerkannt und wurde zuletzt von E. Egli[5] dargethan. Der historische Wert der Angaben des Anhanges zum Martyrium in der Rezension der Moskauer Handschrift über den Aufenthalt des Irenäus in Rom zur Zeit des Martyriums Polykarps ist aber nach Harnack[6] zweifelhaft. Sehr interessant ist die Wahrnehmung von J. A. Robinson[7], dafs sich in dem Gebete

[1] Das Martyrium des hl. Polykarp im Codex Hierosol. S. Sepulcri 1, Ctrbl. für Bibliothekswesen 15 (1898) 364—366.

[2] Syllogos hellenikos philol., Parartema archaeol. zu Bd 17 (1886) 41.

[3] The oldest versions of Eusebius' history of the church, The Academy 44 (1893) 14.

[4] Theol. Litt.-Ztg. 1886, 317.

[5] Altchristl. Studien, Zürich 1887, 61—74.

[6] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1 (1897) 331—333.

[7] Liturgical echoes in Polycarp's Prayer, The Expositor 1899, 63—72.

Polykarps vor seinem Tode ein Wiederhall der ältesten liturgischen Gebete vorfindet, was er durch den Vergleich des Gebetes mit den eucharistischen Gebeten der Didache, der Apostolischen Konstitutionen, der Ägyptischen Kirchenordnung und des Canones Hippolyti sehr wahrscheinlich macht. Eine koptische (memphitische) Übersetzung des Martyriums in der von Eusebius gebotenen Gestalt ist von E. Amélineau [1] in dem cod. Vatic. Copt. 66 aufgefunden und mit einer französischen Übersetzung publiziert worden. Amélineau hat allerdings den von ihm edierten Text mit unglaublicher Oberflächlichkeit behandelt und infolgedessen behauptet, daſs er eine ältere Rezension als der uns erhaltene griechische Text darstelle, und ganz unbesonnene Bemerkungen über diese vermeintlich ältere Gestalt des Martyriums angefügt. Daſs der Kopte nur Eusebius übersetzt und mehrere Interpolationen vorgenommen hat, so daſs der neue Fund höchstens für den Text des Eusebius von Wert, für den des Briefes selbst aber wertlos ist, muſste er sich von Harnack [2] sagen lassen, obgleich Lightfoot, den Amélineau citiert, den Wert des koptischen Textes schon bestimmt hatte.

Die vorhin erwähnte Vita Polycarpi von Pionius ist historisch allerdings wertlos. Doch hat Reinach [3] aus der Stelle (c. 28), worin die Bewohner von Smyrna die Überzeugung aussprechen, daſs die Juden die geheimnisvolle Macht hätten, Feuerbrände zu löschen, gefolgert, daſs die Vita nach Lokaltraditionen und älteren Dokumenten redigiert wurde. Diese Notiz stimmt mit der aus andern Quellen bekannten Thatsache, daſs die Juden im römischen Reiche als Zauberer angesehen waren, erweitert aber zugleich den Kreis der Zaubereien, die ihnen zugetraut wurden. Einen kurzen biographischen Text über den hl. Polykarp hat A. Papadopulos

---

[1] Les actes coptes du martyre de St. Polycarpe, Proceedings of the society of bibl. archaeol. 10 (1888) 391—417.

[2] Theol. Litt.-Ztg. 1889, 30 f.

[3] St. Polycarpe et les juifs de Smyrne, Rev. d. études juives 11 (1885) 235—238.

Kerameus[1] aus einer Moskauer Handschrift herausgegeben und als Vorlage desselben einen bisher unbekannten längeren Text postuliert. Die Bollandisten[2] äufserten aber die Ansicht, dafs der Kompilator sich an die Vita Polycarpi von Pionius und an das echte Martyrium des hl. Polykarp angeschlossen habe, und die Annahme einer dritten Quelle vollständig unnötig sei.

§ 51. Die Akten der hl. Felicitas und Justins.

1. Den Akten der hl. Felicitas und ihrer sieben Söhne ging es ähnlich wie dem Martyrium des hl. Ignatius. Ruinart nahm sie in seine Sammlung auf unmittelbar nach den Akten der hl. Symphorosa, die ebenfalls mit sieben Söhnen als Märtyrin auftritt, und auf Grund der Autorität Ruinarts und J. B. de Rossis galten beide für die ältesten römischen Märtyrerakten. Nachdem H. Doulcet (vgl. I, 233) und P. Allard[3] für die Echtheit der Felicitasakten nochmals eingetreten waren, während anderseits Zweifel an ihrer Echtheit öfters, insbesondere von E. Le Blant[4] und E. Egli[5], geäufsert wurden, erfolgte ihre erste eingehende Untersuchung durch J. Führer[6] mit dem glänzend bewiesenen Resultate, dafs ihre Echtheit nicht festgehalten werden könne. Führer erbrachte aber nicht blofs den Beweis, dafs die ganze Passio in ihrer vorliegenden Gestalt das litterarische Produkt eines und desselben Verfassers aus verhältnismäfsig später Zeit sei, das auf besondere ge-

---

[1] Ἀνακαινώσεις ἐξ ἱστορίας τῆς Σμυρναϊκῆς ἐκκλησίας, Petersburg 1894, 24 S. [2] Anal. Bolland. 15 (1896) 86 f.

[3] Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles, Paris 1885, 341—364; 2. Aufl. 1892, 345—368.

[4] D'un nouveau monument relatif aux fils de ste Félicité, Mélanges d'archéologie et d'histoire 8 (1888) 293. Früher hat er sich zu Gunsten der Akten ausgesprochen.

[5] Altchristliche Studien 91—99. Sein Einfall, Felicitas als eine Personifizierung der alten Märtyrerkirche anzusehen, ist von Harnack, Theol. Litt.-Ztg. 1887, 300, gebührend persifliert worden.

[6] Ein Beitrag zur Lösung der Felicitas-Frage, Freising 1890, 162 S. (Progr.) Die Geschichte der Kontroverse ist S. 1—12 ausführlich dargestellt.

schichtliche Bedeutung keinen Anspruch erheben darf; er verfolgte das Problem noch weiter und erkannte, dafs bei Petrus Chrysologus und Gregor d. Gr., die man bisher als Zeugen der Akten betrachtete, eine von ihnen unabhängige Überlieferung von unverkennbarer Eigenart vorliege, dafs die hl. Felicitas und die sieben Märtyrer des 10. Juli ursprünglich nicht in irgendwelchem engeren Zusammenhang standen und dafs ihre Trennung voneinander sich bis in das karolingische Zeitalter verfolgen läfst. Auf Grund dieser Beobachtungen ergab sich ihm die Folgerung, dafs die Heiligen des 10. Juli erst dann als Söhne der am 23. November gefeierten Felicitas betrachtet wurden, als eine Verschmelzung zweier voneinander unabhängiger Traditionen eingetreten war, infolge welcher die Heiligen, die mit den Kindern der hl. Felicitas identifiziert wurden, ihre frühere Selbständigkeit und Individualität verloren. Diese Verschmelzung gelangte vom Ende des 7. bis zum 9. Jahrhundert immer mehr zur allgemeinen Annahme, während die beiden ursprünglichen Traditionen immer mehr in den Hintergrund traten und seit dem 9. Jahrhundert nur noch in Abschriften älterer Codices Spuren zurückgelassen haben. Die Untersuchung der archäologischen Funde, in denen man eine willkommene Beglaubigung der vermeintlichen Echtheit und Zuverlässigkeit der Passio erblickt hatte, vor allem das Cubiculum des hl. Januarius und die Krypta der hl. Felicitas, bestätigten das aus der Prüfung der einschlägigen litterarischen Dokumente gewonnene Resultat. Auch hier ergiebt sich, dafs die Märtyrer des 10. Juli mit der Glaubensheldin des 23. November ursprünglich in keinerlei engerer Verbindung standen. Zum Schlusse erörtert Führer die Umstände, welche die den Felicitasakten zu Grunde liegende Traditionsverschmelzung begünstigen mochten, die Gründe, die zur Abfassung der Akten geführt haben mögen und verlegt endlich die Abfassung der Akten selbst in die Mitte oder zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts, ohne jedoch die Möglichkeit ihrer Entstehung um 400 vollständig auszuschliefsen. Die Berührung mit einer Stelle des Ennodius,

auf die C. Weyman[1] aufmerksam machte, ist der ersten Datierung günstiger.

2. Das Resultat der ausgezeichneten Untersuchung war von grofser Bedeutung; denn sie erhob zum Schlusse den Anspruch, mit den Akten einen Eck- und Markstein zu beseitigen, auf den de Rossi eine Reihe von bestimmten Daten in der Entwicklung der ältesten christlichen Kunst und in der Geschichte der römischen Katakomben aufgebaut hatte[2]. Kein Wunder, dafs nicht alle Kritiker das Resultat annahmen, obgleich von keiner Seite der wissenschaftliche Charakter der Untersuchung selbst bestritten wurde. Für die Richtigkeit des Gesamtresultates war der Umstand sehr beachtenswert, dafs J. B. Lightfoot[3] etwas früher zu denselben Ergebnissen gekommen war, ohne dafs Führer davon Kenntnis gehabt hätte. Trotzdem hat K. Künstle[4] den Versuch gemacht, die Felicitasakten zu retten. Dieser Versuch ist aber nicht geglückt; das hat Führers[5] Antwort klar nachgewiesen. Die Bemühungen Künstles um den Text der Akten sind allerdings dankenswert, und den Gedanken, die einzelnen Texte innerhalb der Sammlungen, zu denen sie als Bestandteile gehören, historisch bis zu ihrem ersten Auftreten zurückzuverfolgen, den er auf die Felicitasakten anwendet, halte ich für sehr ergebnisreich. Ich mufs jedoch Führer darin beistimmen, dafs Künstle den cod. Augiensis 32 saec. 9, auf dem seine Textausgabe beruht, in doppelter Beziehung ge-

---

[1] Hist. Jahrb. 11 (1890) 651.

[2] Führer hat jedoch erfreulicherweise später in seiner Abwehr gegen Künstle (S. 36 Anm. 3) ausdrücklich erklärt, dafs er damit den Argumenten, die zur chronologischen Fixierung der betreffenden Denkmäler aus dem Charakter der Architektur und der Malerei und dem ganzen ornamentalen System gewonnen wurden, ihre Beweiskraft nicht absprechen wollte.

[3] The Apostolic Fathers. Part 2, 1 (1889) 511—515.

[4] Hagiographische Studien über die Passio Felicitatis cum VII filiis. Paderborn 1894, 154 S. Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 15 (1894) 664 f.; Anal. Bolland. 13 (1894) 295.

[5] Zur Felicitas-Frage, Leipzig 1894, 36 S. Vgl. Anal. Bolland. 13 (1894) 404 (zustimmend).

waltig überschätzt hat, als Textzeugen und als Zeugen einer Sammlung von Märtyrerakten in griechischer Sprache, die schon in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts entstanden sei. So einfach läſst sich weder der älteste Text von Märtyrerakten herstellen noch auch eine solche Sammlung erschlieſsen. Ganz in der Luft hängt die Behauptung, daſs die Felicitasakten mit der berühmten Sammlung des Eusebius zusammenhängen. Daſs sie ursprünglich griechisch abgefaſst wurden, ist gleichfalls unerwiesen. Künstle wäre zu ganz andern Resultaten gelangt, wenn er einigen Beobachtungen, z. B. über die auffallende Ähnlichkeit der Felicitasakten mit einer Reihe von andern Martyrien, die Ruinart für echt gehalten hat, näher nachgegangen wäre. Die ganze Studie ist verfehlt, weil der Verfasser die Schwierigkeiten der Materie zu wenig empfunden hat und mit einem vollständig ungenügenden Material arbeitete, ohne sich dessen bewuſst zu werden. Die vorgefaſste apologetische Tendenz — der Hauptfeind jeglicher historischer Untersuchung — hat ihn zu manchen Aufstellungen verleitet, die allzu künstlich sind, um die Zustimmung eines unparteiischen Historikers zu gewinnen. Selbst die Methode historischer Forschung, die hier zu Tage tritt, ist geeignet, schwerwiegende Bedenken wachzurufen.

3. Es ist mir nicht zweifelhaft, daſs auch die Passio s. Symphorosae et septem filiorum eius, die bei Ruinart den Felicitasakten voranstehen, unecht sind[1]. Nicht in diesen beiden lateinischen Texten, sondern in dem griechischen Martyrium Justins des Apologeten besitzen wir somit die ältesten echten Märtyrerakten aus Rom. Lightfoot[2] und Harnack[3] halten ihre Echtheit, abgesehen von der konventionellen Ein-

[1] Gegen ihre Echtheit haben sich auch E. Egli, a. a. O. 99, u. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part 2, 1, 502—505, ausgesprochen. — Sie wurden jüngst in meinem kirchenhistorischen Seminar von Herrn stud. theol. Joh. Stutz näher untersucht, der ebenfalls zur Verwerfung ihrer Echtheit gelangte.

[2] A. a. O. 1, 509 f.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1 (1897) 282 f. u. Anm. 2.

rahmung, für unanfechtbar; letzterer hat auch betont, dafs er keine Spuren späterer Interpolationen darin bemerke. Seine Behauptung, dafs sie durch den Metaphrasten überliefert sind, ist jedoch falsch. Sie bildeten niemals einen Bestandteil der metaphrastischen Sammlung. Eine neue Ausgabe derselben wäre erwünscht, da die Ausgabe von Otto (1879) nur auf dem cod. Vatic. 655 saec. 16 beruht, während sie noch in älteren Handschriften (codd. Paris. 1470 a. 890, Hieros. s. Sepulcri 6 saec. 9—10, Vatic. 1667 saec. 10) überliefert sind.

§ 52. Die Akten der Märtyrer Karpus, Papylus und Agathonice; das Martyrium von Lyon.

1. B. Aubé[1] wiederholte die Ausgabe der an erster Stelle genannten Akten, die er in dem cod. Paris. 1468 aufgefunden hatte. Er hat aber auch in dieser zweiten Ausgabe die Bedeutung seines Fundes nicht erkannt. Erst Harnack[2] stellte die Akten in das richtige Licht. Er wiederholte selbst den Text aus der Pariser Handschrift, der einzigen, die bisher mit diesem Texte aufgetaucht ist. Er täuschte sich jedoch über den Charakter des Pariser Codex, wenn er es als einen unerklärlichen, glücklichen Zufall betrachtete, dafs sich in einer Handschrift, die sonst in allem den andern gleichartig ist, die ältere Rezension der Akten erhalten hat. Der cod. Paris. 1468 ist vielmehr eines der besten Exemplare des alten, vormetaphrastischen Oktobermenologiums, das lauter ältere Rezensionen enthält, die allerdings selbst wieder verschiedenen Zeiten angehören. Auf Grund der Haltung des Richters in dem Prozefs, der inhaltlichen und formellen Übereinstimmung mit den anerkannt echten Martyrien des antoninischen Zeitalters, der litterarischen Beziehungen und der dogmatischen Andeutungen der Akten verlegt Harnack die

[1] L'Église et l'État dans la seconde moitié du 3e siècle, Paris 1885, 499—506. Vgl. I, 209.

[2] Die Akten des Karpus, des Papylus u. der Agathonike, eine Urkunde aus der Zeit Marc Aurels, untersucht von A. H., Texte u. Unt. 3 (1888) 433—465.

Begebenheit sowie den Bericht darüber in die Zeit Mark Aurels und identifiziert die Akten mit denen, die Eusebius (H. E. IV, 15, 48) in der Hand hatte. Dieser habe sie nicht in seine Sammlung aufgenommen, wahrscheinlich weil er an Einzelheiten derselben Anstofs nahm. Dafs die Akten aus montanistisch angehauchten Kreisen stammen, halte auch ich als erwiesen; dafür spricht der Ort des Martertodes, Pergamum, Thyatira, die Geburtsstadt des Papylus, der intensive Gebrauch des Johannesevangeliums, die Vision des Karpus auf dem Scheiterhaufen, die Vision der Agathonice, die eine herrliche Mahlzeit erblickt, welche ihr bereitet ist, und darin zugleich einen Ruf an sie erkennt, das Leben preiszugeben und den Martertod aus eigener Initiative zu leiden. Man darf daher die Urkunde in Wirklichkeit als eine wertvolle Erweiterung unserer Kenntnis des Christentums in Kleinasien in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts bezeichnen. In dogmengeschichtlicher Beziehung sind besonders die neun Bekenntnisse des Karpus hervorzuheben, die schon Eusebius auffielen und in denen sich eine später unerklärliche und unnachahmliche Verschmelzung von johanneischen, realistisch-chiliastischen und hellenistisch-apologetischen Zügen offenbart. Ein bestimmtes Datum hat Harnack allerdings nicht vorgeschlagen, und es ist wohl möglich, dafs die Akten aus den zwei letzten Decennien des 2. Jahrhunderts stammen. Die Behauptung von M. Conrat[1], dafs der Bericht jünger sein müsse als die Thatsache des Martyriums, weil die darin erwähnte Folterung damals noch nicht in Übung gewesen sei, leidet an einem methodologischen Fehler. Harnack hat am Schlusse seiner Untersuchung auch einen Blick auf die vulgäre Rezension der Akten geworfen. Sie bilden in Wirklichkeit einen Bestandteil der Sammlung des Metaphrasten. Er irrte sich aber in der Annahme, dafs die besprochenen alten Akten die unmittelbare Vorlage des Metaphrasten bildeten, die dieser jedoch

[1] Die Christenverfolgungen im römischen Reiche vom Standpunkte des Juristen, Leipzig 1897, 69 Anm. 113, 71 Anm. 114.

so stark übermalt habe durch Hinzufügung von allerlei frei erfundenen Umständen, dafs man die Benutzung der alten Akten eben nur wahrzunehmen vermöge. Das ist nicht die Art des echten Metaphrasten, und ich müfste eine Mittelstufe zwischen den alten Akten und der metaphrastischen Legende behaupten, auch wenn ich diese Mittelstufe nicht mehr als vorhanden nachweisen könnte. Glücklicherweise liegt das Mittelglied vor in dem Martyrium des Papylus, Karpus und Agathodorus in dem cod. Vatic. 797 saec. 11 [1]. Obgleich dieser Text noch unediert ist, so giebt er sich doch mit Sicherheit als die Vorlage des Metaphrasten schon jetzt dadurch zu erkennen, dafs er in einem vormetaphrastischen verkürzten Menologium für Oktober und November vorliegt und dafs er mehrere Eigentümlichkeiten des metaphrastischen Textes bereits besitzt. Er läfst die Märtyrer in Thyatira sterben, und zwar unter Decius, der in den ersten Worten genannt wird; er mufs das Martyrium eines ihrer Diener, des Agathodorus, näher schildern, der schon im Titel genannt wird. Agathonice mufs auch sehr zurücktreten; denn sie wird im Titel nicht einmal erwähnt. Ich zweifle daher nicht daran, dafs dieser Text beim Vergleiche mit dem metaphrastischen sich als dessen Vorlage herausstellen, und ich vermute, dafs er noch mehr Gemeinsames mit den alten Akten aufweisen wird als die metaphrastische Überarbeitung.

2. E. A. Abbott[2] hat den Versuch gemacht, die Abfassung des Briefes der Kirchen von Vienne und Lyon an die Kirchen in Kleinasien und Phrygien, welcher das Martyrium ihrer Brüder ausführlich erzählt, in das Jahr 155 als das 17. Jahr des Antoninus Pius (statt des Verus) zu verlegen. Diese Hypothese ist aber von Harnack[3] abgelehnt worden,

[1] Fol. 196—214. Μαρτύριον τῶν ἁγίων μαρτύρων Παπύλου, Κάρπου καὶ Ἀγαθωδόρου μαρτυρησάντων ἐν Θυατήροις τῆς Ἀσίας. Inc. Ἐπὶ τῆς βασιλείας Δεκίου τοῦ βασιλέως βασιλεύοντος τῆς Ῥώμης, θεραπευτοῦ μὲν τῶν δαιμόνων, υἱοῦ δὲ τοῦ σατανᾶ.

[2] The date of the epistle of the Gallican churches in the second century, The Expositor 1896 Febr., 111—126.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 315 f.

weil Abbott nichts Überzeugendes beibringen konnte und die neue Datierung grofse Schwierigkeiten macht. Harnack bleibt bei dem 17. Jahre des Markus, d. h. 177/78, so dafs der Brief im Jahre 179 geschrieben wurde. Das stimmt mit der Nachricht, dafs gleichzeitig ein Brief an den Papst Eleutherus (173/75—188/90) gerichtet wurde, während Abbott sich dazu gezwungen sah, die gallischen Märtyrer, die an Eleutherus schrieben, von einer früheren Reihe von Märtyrern zu unterscheiden, wozu gar kein Grund berechtigt. O. Hirschfeld[1] hat nochmals dargethan, dafs die Verfolgung in Lyon stattfand und die Eingangsworte des Briefes nicht auf zwei getrennte Gemeinden zu beziehen sind, wie schon L. Duchesne behauptet hatte. Die Stätte des Verhörs war das Forum, die des Martyriums das Amphitheater. Hirschfeld untersuchte auch die Namen der 48 Märtyrer, die aus der Martyriensammlung des Eusebius, die den ganzen Brief enthielt, in die Martyrologien herübergenommen wurden. Sehr interessant ist endlich die Wahrnehmung von J. A. Robinson[2], dafs die Reminiszenzen aus dem Texte des Neuen Testaments in dem Briefe eine gröfsere Verwandtschaft mit einer lateinischen Übersetzung des Neuen Testaments aufweisen als mit dem Originaltext: ein Gesichtspunkt, der für die Geschichte der Verbreitung lateinischer Bibelübersetzungen im Auge behalten zu werden verdient.

§ 53. Die Akten der scillitanischen Märtyrer, der hll. Perpetua und Felicitas.

1. Die Kontroverse über den Originaltext der Akten der Märtyrer von Scilli vom 17. Juli 180 (vgl. I, 208) ist

[1] Zur Gesch. des Christentums in Lugudunum vor Konstantin, Sitzungsber. der Berl. Akad. 1895, 381—392. Die Angabe von Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part. 2, 1, 515 f., dafs nur 45 Namen erhalten seien, ist unrichtig. — Der Einfall von H. Mollière, Le plus ancien médecin de Lugdunum 129?—177. Identité du martyr S. Alexandre et de l'Abascantus de Galien, Mémoires de la soc. littér., histor. et archéol. de Lyon, années 1896—1897 (Lyon 1898) 89—103, der sich auf einen dieser Namen bezieht, wurde von den Bollandisten, Anal. Bolland. 19 (1900) 47 f., gebührend abgewiesen.

[2] The Passion of Perpetua, Texts and stud. 1, 2 (1891) 97—100.

nunmehr zu Gunsten des lateinischen Textes entschieden. Die Bollandisten[1] entdeckten in dem cod. Carnotensis 190 eine lateinische Rezension, die dem griechischen Texte sehr nahe steht, jedoch weniger ursprünglich ist als dieser. Bald darauf fand J. A. Robinson[2] in dem cod. Mus. Brit. 11880 saec. 9 die älteste Rezension, die etwas kürzer ist als der griechische Text und mit dem von Mabillon herausgegebenen Fragmente vollständig übereinstimmt. Robinson gewann noch zwei andere Rezensionen aus den codd. Vindob. lat. 377 saec. 11 und dem Ebroicensis 37 saec. 13, die schon Zusätze haben. Er fügte sodann in dankenswerter Weise die zwei jüngeren Rezensionen nach Aubé (vgl. I, 208) hinzu und ermöglichte auf diese Weise das vergleichende Studium dieser Texte, das nicht ohne Interesse ist. In den verschiedenen Fassungen der Antwort des Speratus über die heiligen Bücher der Christen spiegelt sich wirklich die Geschichte des Kanons wieder, wie Harnack[3] betont hat, wenn er auch diese Fassungen im Interesse seiner These über die Bildung des neutestamentlichen Kanons etwas stark prefst. Die Bollandisten haben die Varianten der Rezension der Akten in dem cod. Bruxell. 98—100, von denen die wichtigsten seit 1886 bekannt waren[4], endlich mitgeteilt[5] und festgestellt, dafs diese Rezension mit derjenigen

[1] Passio martyr. Scillitanorum ex codice Carnotensi 190 fol. 257ᵛ—258ʳ, Anal. Bolland. 8 (1889) 5—8.

[2] The passion of S. Perpetua newly edited from the mss with an introduction and notes, together with an appendix containing the original Latin text of the Scillitan martyrdom, Texts and stud. 1, 2 (1891) 106—121. Der von den Bollandisten herausgegebene Text war ihm unbekannt geblieben. Er stimmt im wesentlichen mit den beiden jüngeren Hss Robinsons gegen die ältere überein.

[3] Theol. Litt.-Ztg. 1892, 71. Cod. Mus. Brit.: libri et epistulae Pauli viri iusti; codd. von Wien u. Evreux: venerandi libri legis divinae et epistulae Pauli apostoli viri iusti; cod. Paris. Nouv. acq. 2179: libri evangeliorum et epistolae Pauli viri sanctissimi apostoli; die Hs des Baronius: Quattuor evangelia Domini nostri Iesu Christi et epistolas sancti Pauli apostoli et omnem divinitus inspiratam doctrinam.

[4] Catalog. codd. hagiogr. bibl. reg. Bruxell. 1, 1 (1886) 50.

[5] De passione martyrum Scillitanorum in codice Bruxellensi 98—100, Anal. Bolland. 16 (1897) 64 f.

der Codices von Chartres und des British Museum identisch ist. Gegen den griechischen Originaltext haben sich zuletzt K. J. Neumann[1], Robinson, M. Schanz[2] und Harnack[3] ausgesprochen. Zahn[4] anerkennt nun auch die Originalität des lateinischen Textes, fafst aber die Aussage über die Paulusbriefe so, dafs darin nur das Besondere zum Allgemeinen hinzutrete und ausdrücklich betont werde, dafs die Briefe zu den genannten heiligen Büchern mitzurechnen seien.

2. Der neue lateinische Text der zweitältesten afrikanischen Märtyrerakten der hll. Perpetua und Felicitas, der ergreifendsten Urkunde aus der Verfolgungszeit, den A. Pillet[5] und die Bollandisten[6] veröffentlichten, gehört, wie derjenige von B. Aubé (vgl. I, 208), zur jüngeren Rezension der Akten, die in zahlreichen Handschriften vorliegt, und bedeutete daher keine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnis. Um so gröfser war die Überraschung, als einige Jahre später J. R. Harris und S. K. Gifford[7] eine griechische Parallele zu dem alten lateinischen Texte bei Ruinart aus dem cod. Hierosol. s. Sepulcri 1 saec. 10 herausgaben. Die Handschrift wurde von den Entdeckern nicht näher beschrieben. Sie ist ein altes Februarmenologium, das sich nahe berührt mit den zwei andern Exemplaren desselben Menologiums, die ich bisher wahrgenommen habe, mit den codd.

---

[1] Der röm. Staat und die allgem. Kirche 1, 284—286. Der Text von Robinson war ihm noch nicht bekannt. S. 72—74 giebt er eine deutsche Übersetzung der Akten.

[2] Gesch. der röm. Litt. 3 (1896) 391 f.

[3] Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 316 f.

[4] Gesch. des neut. Kanons 2, 2 (1892) 992—997. Vgl. 1, 1 (1888) 49, 82, 86, 102 f.

[5] Les martyrs d'Afrique. Histoire de ste Perpétue et de ses compagnons, Lille u. Paris [1885], 460—466, aus dem cod. Paris. 14650. Im übrigen populär-wissenschaftlichen und erbaulichen Charakters.

[6] Catalog. codd. hagiogr. bibl. reg. Bruxell. 1, 1 (1886) 158—161 aus dem cod. 207—208.

[7] The Acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas, the original greek text now first edited from a ms in the library of the convent of the Holy Sepulcre at Jerusalem, London 1890, 72 S. u. 2 Taf.

Paris. 1452 saec. 10 und Vindob. hist. 3 saec. 11. Die Herausgeber suchten den griechischen Text als das Original zu erweisen und fanden die Zustimmung von Harnack [1], O. v. Gebhardt [2], L. Massebieau [3], während L. Duchesne [4] von Anfang an für die Ursprünglichkeit des lateinischen eintrat. A. Hilgenfeld [5] blieb mit seiner Annahme eines punischen Originals allein. Bald erschien eine neue Ausgabe des lateinischen und griechischen Textes von J. A. Robinson [6], der den griechischen Text als vollständig sekundär hinstellte und dafür sehr wichtige Argumente vorbrachte, die von den Bollandisten [7] als ausschlaggebend bezeichnet wurden. Er bekämpfte auch die Ansicht, dafs die jüngere lateinische Rezension, deren Entstehung er auf liturgische Bedürfnisse zurückführt, aus dem Griechischen geflossen sei, wie das Harris und andere nach ihm behauptet hatten. Von den Handschriften des alten lateinischen Textes konnte er nur die codd. Casin. und Compendiens. (letzterer = Paris. 17626 saec. 10) neu vergleichen; die dritte Handschrift Ruinarts ist bekanntlich verschollen. Der cod. Ambros. C 210 inf. saec. 11, auf den bald nachher die Bollandisten [8] hinwiesen und der mit der griechischen Rezension öfters auffällig übereinstimmt, war ihm nicht be-

---

[1] Theol. Litt.-Ztg. 1890, 403—406.

[2] Deutsche Litt.-Ztg. 1891, 121—123.

[3] La langue originale des actes des stes Perpétue et Félicité, Rev. de l'hist. d. relig. 24 (1891) 97—101 (mit einiger Zurückhaltung).

[4] En quelle langue ont été écrits les actes de ste Perpétue et Félicité?, Comptes rendus de l'acad. des inscript. et des belles-lettres 19 (1891) 39—54.

[5] Ztschr. f. wiss. Theol. 34 (1891) 126—128; Zu dem Martyrium der Perpetua, a. a. O. 367—369.

[6] The passion of Perpetua, a. a. O. 1—97. Den kürzeren lateinischen Text giebt er S. 100—103. Vgl. dazu die textkritischen Bemerkungen von C. Weyman, Zu den Acta Perpetuae, Arch. f. latein. Lexicogr. 8 (1893) 589; E. Wölfflin a. a. O. 590; 10 (1895) 452; P. Geyer, Jahresber. f. Alt.-Wiss. 26, 3 (1898) 88—90.

[7] Anal. Bolland. 11 (1892) 100—102.

[8] Un nouveau manuscrit des actes des stes Félicité et Perpétue, Anal. Bolland. 11 (1892) 369—373. Die Varianten zur Ausgabe Robinsons stehen S 279—282.

kannt geworden. Seine Bestimmung des Verhältnisses der lateinischen Handschriften war darum nicht vollständig. Robinson lehnte auch die Identifizierung der hl. Perpetua und ihrer Genossen mit den thuburbitanischen Märtyrern ab, wie das K. J. Neumann gleichzeitig that. Besondere Sorgfalt verwendete er auf den Beweis, dafs Tertullian der Verfasser der Akten sei (wegen Übereinstimmung in den Bibelcitaten und aus sprachlichen Gründen), und in dem Texte selbst gelang es ihm, den Einflufs des Hirten des Hermas auf die Vorstellungen und die Sprache der Märtyrer zu erhärten. Er glaubt auch einen Einflufs der Petrusapokalypse auf die Vision des Saturus annehmen zu dürfen. Den Resultaten Robinsons widersprach Harnack [1] besonders bezüglich der Ursprache der Akten, hielt jedoch an seiner früheren Meinung nicht starr fest, sondern stellte die Vermutung auf, die übrigens O. v. Gebhardt schon früher geäufsert hatte, es möchten beide Texte original sein, besonders wenn Tertullian die Akten verfafst habe; auf jeden Fall sei der griechische nicht eine gewöhnliche Übersetzung. Der Hypothese der Autorschaft Tertullians, die übrigens schon Ruinart bekannt war, erkannte er eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit zu. Ich halte sie schon aus Gründen, die mit Tertullians Charakter gegeben sind, für sehr unwahrscheinlich und stimme K. J. Neumann [2] zu, der hervorhob, dafs diese Hypothese einer genügenden Begründung entbehre und die Verwechslung zwischen den Visionen Perpetuas und des Saturus in De anima c. 55 Tertullians Autorschaft sehr ungünstig sei. M. Schanz [3] behauptet geradezu, dafs sich die lateinische Fassung zur griechischen verhalte wie das Original zur Kopie. Die Herausgeber des griechischen Textes haben auch die schon früh geäufserte Meinung wieder aufgenommen, dafs Perpetua und Felicitas zur Sekte der Montanisten gehörten. Ihre Beweisgründe sind

[1] Theol. Litt.-Ztg. 1892, 68—70.

[2] Der röm. Staat und die allgem. Kirche 1, 299 f. Ähnlich C. Weyman, Hist. Jahrb. 13 (1892) 331.

[3] Gesch. der röm. Litt. 3, 394.

aber von geringer Kraft und wurden von den Bollandisten[1] abgelehnt, die zugleich daran erinnerten, dafs schon Orsi (1728) die Orthodoxie der beiden Märtyrinnen mit Erfolg verteidigt hat. Vielleicht läfst sich die Frage dahin lösen, dafs das Martyrium in die Zeit des ersten Bekanntwerdens des Montanismus in Karthago fällt, der am Anfang wohl als eine mächtige religiöse Bewegung auftrat und darum auch auf die Kreise der Heiligen seinen Einflufs ausübte, ohne dafs sie den häretischen Charakter desselben durchschaut hätten.

3. Einen weiteren Beitrag zu den Fragen, die mit dem griechischen Texte aufkamen, lieferte P. Franchi de' Cavalieri[2] in der Einleitung zu seiner neuen Ausgabe der beiden Fassungen. Er behandelt ausführlich das Verhältnis zwischen beiden Texten. Ohne den Anspruch zu erheben, die bekannte Kontroverse definitiv zu schlichten, spricht er sich nach einer sorgfältigen Würdigung der beiderseitigen Argumente für die Priorität des lateinischen Textes aus, mit Ausnahme der auf Perpetua entfallenden Teile (c. 2—10), die er als ursprünglich griechisch geschrieben auffafst. Der ursprüngliche, griechische Text liegt aber natürlich nicht in dem Codex von Jerusalem vor, wie das Canning[3] behauptete, da dieser als Ganzes aus dem Lateinischen übersetzt ist. Hier hätten wir also für die betreffenden Kapitel eine griechische Rückübersetzung aus dem Lateinischen. Franchi hat zuerst die Frage in ihrem ganzen Umfange studiert; seine Resultate sind daher sehr bemerkenswert. Die Ausgabe der beiden einander gegenübergestellten Texte will er allerdings nicht als eine definitive angesehen wissen. Der griechische Text ist aber hier mit einer gröfseren Sorgfalt behandelt als in den zwei früheren Ausgaben. In Übereinstimmung mit Robinson legte er für den lateinischen Text die Handschrift von Monte-

[1] Anal. Bolland. 10 (1891) 67—69.

[2] La passio ss. Perpetuae et Felicitatis, Rom 1896, 166 S. (Röm. Qu.-Schr., 5. Supplementheft). Vgl. C. Weyman. Hist. Jahrb. 17 (1896) 646; Anal. Bolland. 15 (1896) 334 f.

[3] The Month 1892, 350.

Cassino zu Grunde. Die neue Handschrift der Ambrosiana erkannte er als ein Glied der zweiten Familie, welche die zwei übrigen Handschriften nebst der verlorenen umfafst und aus welcher der griechische Text geflossen ist. Mit Robinson stellt Franchi auch in Abrede, dafs der jüngere lateinische Text aus dem Griechischen übersetzt sei. Die Autorschaft Tertullians hält er für wahrscheinlich, ohne jedoch die Frage neu untersucht zu haben. Seine Datierung der Handschrift von Jerusalem in das 12. Jahrhundert halte ich für unrichtig.

In einer weiteren unlängst erschienenen Studie hat Franchi de' Cavalieri[1] die Akten von Montanus, Lucius und Genossen behandelt, die von J. R. Harris und S. K. Gifford in ihrer Ausgabe der griechischen Felicitasakten als eine Nachahmung der letzteren hingestellt worden waren, während Ruinart sie in seine Sammlung aufgenommen hatte. Auf Grund einer neuen, sehr sorgfältigen Untersuchung gelangte er zum Resultat, dafs jenes Urteil zu scharf sei. Die Akten seien wenige Jahre nach dem Martertod des Montanus und seiner Genossen (bald nach 258) von einem Manne verfafst worden, der sich Cyprian zum Vorbild nahm, was schon Tillemont richtig gesehen hatte, und zugleich die Akten der hll. Perpetua und Felicitas nachahmte, weil er seinem Berichte den Charakter einer litterarischen Leistung geben wollte. Aus diesem Bestreben sei es zu erklären, dafs er gleich jenen den Bericht über ihre Leiden im Gefängnis und ihre Visionen den Märtyrern selbst in den Mund legte. Dabei sei ihm jedoch irgend eine frühere Aufzeichnung zu Gebote gestanden. Diese letztere Annahme erscheint mir überflüssig, da alle Elemente jenes Berichtes in den Akten, die als Vorbild gedient haben, vorliegen. Diese Entstehungsweise der Akten ist sehr eigentümlich und ver-

[1] Gli Atti dei ss. Montano, Lucio e Compagni. Recensione del testo ed introduzione sulle sue relazioni con la Passio s. Perpetuae, Rom 1898, VIII u. 102 S. (Röm. Qu.-Schr., 8. Supplementheft). Vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. 20 (1899) 502; Anal. Bolland. 18 (1899) 67 f., wo bemerkt wird, dafs der handschriftliche Titel der Akten immer Passio ss. Montani et Gemelli lautet.

bietet es, ihnen den vollen Wert beizulegen, den der Herausgeber für sie in Anspruch nimmt. Die Ausgabe beruht nicht auf neuen Handschriften; selbst die früher bekannten konnten nicht alle wiedergefunden werden. Alle gehen auf einen Archetypus zurück, der aber schon verdorben war. Bei der Konstituierung des Textes hat sich Franchis kritischer Scharfblick trefflich bewährt, obgleich er auch hier den Anspruch auf eine abschliefsende Ausgabe ablehnt und seinen Text nur als ein Hilfsmittel zum Verständnis seiner Untersuchung wie bei der Ausgabe der Passio Perpetuae et Felicitatis hinstellt. Es hätte sich vielleicht empfohlen, die Berührungen mit Cyprian aus dem Apparate auszuscheiden und ausführlicher zur Darstellung zu bringen. U. v. Wilamowitz-Moellendorff[1] hat die Abhängigkeit von Cyprian bestätigt gefunden durch die Wahrnehmung, dafs der Autor der Akten sich auch in der Stilisierung seiner Prosa ganz streng an das Vorbild Cyprians gehalten hat. Der Umstand, dafs das Gesetz des metrischen Satzschlusses in den Berichten der Märtyrer verletzt wird, im Gegensatze zu der Erzählung des Autors, ist kein genügender Grund, um schriftliche Quellen anzunehmen; denn der vorzügliche Stilist kann diese Abweichung auch bezweckt haben.

§ 54. Die Akten des Märtyrers Apollonius.

1. Eine armenische Übersetzung der Akten des Apollonius, die Eusebius seiner Sammlung einverleibt hatte, wurde schon 1874 von den Mechitaristen in Venedig veröffentlicht; Gegenstand des Interesses wurden aber die Akten erst, als 1893 F. C. Conybeare[2] durch eine englische Übersetzung den armenischen Text weiteren Kreisen zugänglich machte. Gleich darauf wies Harnack[3] die hohe Bedeutung des Schriftstückes

[1] Lesefrüchte, Hermes 34 (1899) 212—214.

[2] The Guardian 1893 Juni, 998. — Die Ausführungen über das Martyrium des Apollonius bei K. J. Neumann, Der röm. Staat u. die allgem. Kirche 1, 79—82, sind jetzt antiquiert.

[3] Der Prozefs des Christen Apollonius vor dem Praefectus Praetorio Perennis u. dem röm. Senate, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1893,

nach, das er in einer deutschen, von Burchardi besorgten Übersetzung vorlegte. Er erkannte, dafs der wesentlichen Echtheit der Akten nichts im Wege stehe, da der ganze Inhalt derselben in das 2. Jahrhundert passe. Die in den Akten stehenden Verteidigungsreden, welche sich als eine förmliche Apologie darstellen, bezeichnete er als die vornehmste Apologie, die wir aus dem Altertum besitzen. Bezüglich des Prozefsverfahrens stellte er die Meinung auf, dafs Apollonius zuerst von dem Praefectus Praetorio Perennis dem Senate vorgeführt und am nächsten Tage von jenem allein vernommen wurde, dafs aber inzwischen ein Senatskonsult gegen ihn ergangen war, welcher ein früheres Verbot des Christentums bestätigte. Die Zeit des Martyriums konnte er endlich in die Jahre 180—185 ansetzen.

Durch Harnacks Abhandlung wurde ein Aufsatz von R. Seeberg[1] über die Akten hervorgerufen, der nochmals eine deutsche Übersetzung brachte und die Stadien des Prozesses festzustellen suchte, ohne an dem Eingreifen des Senates Anstofs zu nehmen, obgleich er gleichwie Harnack dem Apollonius die Senatorwürde absprach. Er nahm drei Akte des Prozesses an, zuerst ein von dem Praefectus urbi gefälltes Todesurteil gegen Apollonius, sodann die beiden andern Akte, die Harnack schon unterschieden hatte. Conybeare[2] wiederholte seine Übersetzung in dem Sammelband, worin er noch andere armenisch erhaltene Märtyrerakten mitteilte und besprach. Er begnügte sich mit einigen Vorbemerkungen und verwies für die Erklärung des eigentümlichen Prozefsverfahrens der Akten auf die Ausführungen Harnacks. Hilgenfeld[3] er-

---

721—746. — Vgl. auch seine Gesch. der altchr. Litt. 2, 1, 317. Hier macht er auf eine Notiz aus den arabischen Annalen des Eutychius aufmerksam, die von Perennis im 9. Jahre des Commodus (a. 185) spricht.

[1] Das Martyrium des Apollonius, Neue kirchl. Ztschr. 4 (1893) 836—872.

[2] The apology and acts of Apollonius and other monuments of early christianity, London 1894. 29—48.

[3] Apollonius von Rom, Ztschr. f. wiss. Theol. 37 (1894) 58—91. Hier S. 76—84 auch eine deutsche Übersetzung.

klärte sich für die Senatorwürde des Apollonius, lehnte die Annahme eines rechtskräftigen Todesurteils gegen Apollonius ab, gab zu, dafs eine erste Vernehmung in dem armenischen Texte jetzt fehle, behauptete aber, dafs die beiden Verhandlungen, von denen darin die Rede ist, vor dem Senate erfolgten. Ganz den entgegengesetzten Standpunkt nahm Th. Mommsen[1] ein, der sowohl die Eigenschaft des Apollonius als Senators als die Verhöre vor dem Senate bestritt. Das Eingreifen des Senats habe nur darin bestanden, dafs er die Verteidigungsrede des Apollonius, die Mommsen von den Antworten desselben in den Akten unterscheidet, angehört und daraufhin seinen Beschlufs gefafst, auf Grund dessen der Prozefs seinen Verlauf nahm. Schon dieses Einholen eines Senatsgutachtens für die kaiserliche Rechtspflege sei ein durchaus exceptioneller Akt, lasse sich aber unter den obwaltenden Umständen begreifen. Besondern Anstofs nahm Mommsen an dem Eusebianischen Bericht, auf den er den Irrtum bezüglich des Senates zurückführt. Diese Anschauungen wurden von Hilgenfeld[2] abgelehnt. E. G. Hardy[3] hatte schon vorher auch die Auffassung vertreten, dafs Apollonius Senator gewesen sei, und das erste Verhör vor dem Senate aus dieser Thatsache erklärt sowie aus dem Gefühle der Verantwortlichkeit, das sich bei Perennis infolge der Lethargie des Kaisers Commodus gesteigert hatte. Die Notiz von O. Zöckler[4] ist ohne wissenschaftlichen Wert.

2. Bald darauf entdeckten die Bollandisten[5] eine griechische Rezension der Akten in dem cod. Paris. 1219, worin sie bisher nicht wahrgenommen worden waren,

---

[1] Der Prozefs des Christen Apollonius unter Commodus, Sitzungsber. der Berl. Akad. 1894, 497—503.

[2] A. a. O. 636—638.

[3] Christianity and the Roman Government, London 1894, 200—208.

[4] Das Martyrium des Apollonius, Beweis des Glaubens N. F. 15 (1894) 165—167.

[5] S. Apollonii Romani acta graeca ex codice Paris. gr. 1219, Anal. Bolland. 14 (1895) 284—294. — Den Zusatz in der Überschrift des Mar-

weil in der Überschrift von einem Apostel Namens Apollos die Rede war. Dieser Text stellt aber nicht die von Eusebius aufgenommenen Akten dar; die Entdecker betonten selbst, dafs er jünger und schlechter sei als der armenische. Wesentlich höher stellt ihn E. Th. Klette[1], der eine kritische Ausgabe des griechischen Textes auf Grund von Photographien der Pariser Handschrift herstellte mit Hinzufügung der Übersetzung des armenischen von Burchardi und einer deutschen Übersetzung des griechischen Textes, wobei er die Stellen, die dem Armenier oder dem Griechen eigentümlich sind, von dem sonst parallelen Texte durch Sperrdruck unterscheidet und zugleich spätere Zusätze durch Schrägdruck kennzeichnet. Klette ist der Meinung, dafs der auf diese Weise hergestellte Text auf die Acta praefectoria des Gerichtstachygraphen zurückgehe, die von den Christen erworben und zu eigentlichen Märtyrerakten hergestellt wurden, von denen in den beiden erhaltenen Texten zwei Rezensionen vorliegen. Die Voraussetzung hierfür ist natürlich, dafs der Prozefs selbst in griechischer Sprache geführt wurde, und dies sucht Klette zu beweisen durch den griechischen Text selbst, der sich nicht als eine Übersetzung aus dem Lateinischen kundgebe, und durch das Fehlen des Urteils, das lateinisch gesprochen zu werden pflegte. Das Ergebnis seiner Quellenuntersuchung fafst er dahin zusammen, dafs die Acta praefectoria in den §§ 1^b—10, 11^b—45^a des griechischen Textes vorliegen unter Ausschlufs von § 35^b und unter Zurückstellung der Personennamen und Tilgung der Beinamen. Zeitgenössische zuverlässige Berichte

yriums ὁ καὶ Σακκέας fafst R. Seeberg, Theol. Litt.-Bl. 1900, 225, als = ὁ καὶ Ζακχαῖος, weil sowohl Apollos als Zachäus der Zöllner als der erste Bischof von Cäsarea galt und daraus die Gleichung beider Namen entstanden sei. Vielleicht sei aber der Zusatz aus dem Mifsverständnis des syrischen Ausdrucks für „der Unschuldige“ zu erklären, den der Grieche für einen Eigennamen hielt. Diese zweite Erklärung ist nicht wahrscheinlich.

[1] Der Prozefs und die Acta s. Apollonii, Texte u. Unt. 15, 2 (1897) 136 S. Vgl. dazu M. Bonnet, Note sur les actes d'Apollonius, Anal. Bolland. 18 (1899) 50.

seien § 11ª des griechischen und § 45ᵇ—47ª des armenischen Textes.

Klette hat auch den Versuch gemacht, die verwickelten rechtsgeschichtlichen Fragen, die der Bericht der Akten hervorrief, zu lösen. Er kam zu folgenden Resultaten: Apollonius war ein vornehmer und gebildeter Christ, dessen Senatswürde sich aber nicht mit Sicherheit wahrnehmen läfst. Er wurde von dem kaiserlichen Gerichtshof angeklagt, in dem Perennis den Vorsitz führte, und zwar ging die Anklage von einem seiner Sklaven aus, der aber zur Strafe des Crurifragiums verurteilt wurde nach dem gemeinen Rechte, das die Anklagen des Herrn durch seine eigenen Sklaven verbot. Der Prozefs wurde aber dennoch fortgeführt wegen der Eigenschaft des Verbrechens der Christen als Majestätsverbrechen, und verlief in zwei öffentlichen Verhandlungen vor Perennis. Eine Gerichtssitzung des Senats — die Hauptschwierigkeit dieses Prozesses — stellt Klette in Abrede; er erklärt die Sache vielmehr dahin, dafs Perennis zwischen den zwei Verhören einen Senatsbeschlufs und einen Rechtsbescheid des Kaisers einholte, welche das Christentum schlechthin als strafwürdig erklärten. Bei der Weigerung des Apollonius, das Christentum abzuschwören, erfolgte sodann das Todesurteil.

Diese Auffassung des Rechtsgrundes der Verurteilung und des Prozefsverfahrens beseitigt unbestreitbar mehrere Schwierigkeiten und stellt die beste bisherige Erklärung dar. Der Wegfall der gerichtlichen Senatssitzung ist durch den griechischen Text verbürgt und eine der besten Erkenntnisse aus demselben. Die Zurückführung dieses Textes auf Acta praefectoria ist aber sehr gewagt, besonders mit Rücksicht auf die Apologie des Apollonius, die für einen Gerichtstachygraphen doch ganz unverständlich sein mufste. Von Grützmacher[1], Lüdemann[2] u. a. wurden daher gleich Schwierigkeiten erhoben, die bewiesen, dafs über die Akten des

[1] Theol. Litt.-Ztg. 1897, 678 f.
[2] Theol. Jahresber. 17 (1897) 183 f.

Apollonius das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Der Umstand, dafs der griechische Text die Strafe des Anklägers auf den Märtyrer selbst überträgt, ist für sein Alter doch sehr ungünstig. Hilgenfeld[1] ging in seinem Widerspruche gegen Klette noch viel weiter. Entgegen seiner früheren Schätzung der Akten vertrat er nunmehr die Meinung, dafs die Apologie von den Gerichtsverhandlungen vollständig getrennt werden müsse. Die Apologie, welche der Senator Apollonius vor dem römischen Senate hielt, sei nach den Zeugnissen von Rufin und Hieronymus im Abendlande noch für sich verbreitet gewesen; die Gerichtsverhandlungen seien im Morgenlande schon vor Eusebius aus freier Erfindung hinzugefügt und das Ganze zu Märtyrerakten umgestaltet worden. Als fester Kern dieser Märtyrerakten dürfe daher nur die ursprünglich lateinische, vielleicht schon frühe ins Griechische übersetzte Apologie des Apollonius nach Inhalt und Gedankengang gelten. Dem steht jedoch die Wahrnehmung von A. Patin[2] entgegen, dafs Apollonius ein echtes und ein zweifelhaftes Wort Heraklits im Munde führt, welche den Zuruf des Philosophen bei der Gerichtsverhandlung „σκοτεινολόγος" rechtfertigen; denn dieser Zug kann nicht als eine spätere Erfindung betrachtet werden. Patin lehnt daher auch die Hypothese Hilgenfelds ab und tritt entschieden für die Ursprünglichkeit und Treue des griechischen Textes ein.

Schlufs.

Die Entwicklungsstadien der vornicänischen Litteratur.

1. Trotz der intensiven Forschungsarbeit, von welcher dieser Bericht ein beredtes Zeugnis ablegt, besitzen wir noch keine Darstellung der vornicänischen Litteratur, die den

[1] Die Apologie von Apollonius, Ztschr. f. wiss. Theol. 41 (1898) 185—210.

[2] Apollonius Martyr, der Skoteinologe. Ein Beitrag zu Heraklit und Euemerus, Arch. f. Gesch. der Philosophie 12 (1899) 147—158.

heutigen Forderungen einer Litteraturgeschichte entspräche. Von den in der Einleitung besprochenen Gesamtdarstellungen kommen nur diejenigen von G. Krüger und P. Batiffol in Betracht. Beide haben den Versuch gemacht, die rein chronologischen und sprachlichen Gruppierungen, die in allen früheren „Patrologien" in fast identischer Form wiederkehren, durch eine bessere zu ersetzen. Bei Bardenhewer[1] finden sich in den Vorbemerkungen und in den allgemeinen Übersichten, die er den von ihm angenommenen drei Zeiträumen vorausschickt, manche gute Ansätze zu einer Gruppierung nach inneren Gesichtspunkten. Die Gruppierung selbst läfst aber die konsequente Durchführung dieser Gesichtspunkte durchaus vermissen. Krüger hat das Verdienst, die von Fr. Nietzsch[2] und Fr. Overbeck[3] aufgestellten Forderungen zuerst praktisch zur Durchführung gebracht zu haben; er hat aber selbst in seinem Vorwort durchblicken lassen, dafs er den Versuch nicht für ganz gelungen halte. Einige der Mängel in Krügers Anordnung und Gruppierung hat inzwischen J. Haufsleiter[4] hervorgehoben. Mit Recht kritisiert er insbesondere die Stellung, welche Krüger der gnostischen Litteratur zwischen der urchristlichen und der kirchlichen zuweist. Diese Anordnung ist in der That geeignet, falsche Vorstellungen hervorzurufen. Batiffols Gruppierung war insofern leichter durchzuführen, als seine Darstellung nur die griechische Litteratur umfafst. Für die vornicänische Zeit unterscheidet er zwei

[1] Von seiner Patrologie erschien jüngst eine französische Übersetzung unter dem Titel: Bardenhewer, O., Les Pères de l'Église, leur vie et leurs œuvres. Édition française par P. Godet et C. Verschaffel, Paris 1900, 3 Bde. — Über ihn, Harnacks ersten Band, Krüger und meinen ersten Bericht vgl. auch die vergleichende Betrachtung von E. C. Butler, Early christian literature, The Dublin Review 1896, 94—116.

[2] Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik, Jahrbb. f. deutsche Theol. 10 (1865) 37—63.

[3] Über die Anfänge der patristischen Litteratur, Histor. Ztschr. 48 (1882) 417—472.

[4] Göttinger Gel. Anzeigen 1898, 337—348; auch separat unter dem Titel: Der Aufbau der altchr. Litteratur. Eine kritische Untersuch. nebst Studien zu Cyprian, Victorinus u. Augustin, Berlin 1898, 45 S.

Perioden; innerhalb der Perioden gruppiert er die Schriftwerke nach litterarischen Gattungen: die Briefe, die Anfänge der Geschichte, Propheten und Homileten, die didaktische Litteratur, endlich Liturgie, Poesie und Epigraphik für die erste Periode, die bis an den Anfang des 3. Jahrhunderts geht. Für die zweite Periode, von Hippolyt von Rom bis zu Lucian von Antiochien, bietet er zwei Gruppen: Bischöfe und Synoden, Schulen und Lehrer. Auch diese Anordnung leidet an manchen Fehlern. Die einzelnen Gruppen der ersten Periode umfassen sehr verschiedenartige Dinge; die Paulusbriefe und das Muratorianum, die Evangelien und die ältesten Bischofslisten, die Didache und das antignostische Werk des Irenäus gehören entschieden nicht zusammen.

Statt eine ausführliche Kritik dieser beiden Versuche zu bieten, ziehe ich es vor, ihnen einen dritten Versuch zur Seite zu stellen, was um so näher liegt, als der vorstehende Litteraturbericht seiner Natur nach eine solche Betrachtungsweise nicht zuliefs und es doch geboten erscheint, dem Leser den Rahmen zu bieten, in welche er die einzelnen Schriftwerke nach meiner Auffassung hineinstellen mufs, um sie richtig zu würdigen.

Dieser Rahmen kann kein anderer sein als derjenige der altchristlichen Kirchengeschichte selbst, deren Entwicklungsgang wie für alle übrigen Äufserungen des christlichen Lebens in dem ersten Zeitraume der Wirksamkeit des Christentums so auch für die litterarische Thätigkeit der Christen im Umfange des römischen Reiches und unter dem Einflufs der griechisch-römischen Kultur mafsgebend sein mufste. Dieser Entwicklungsgang war aber verschieden nach Mafsgabe der drei Hauptgebiete, welche die altchristliche Kirche umfafste: das griechische, das lateinische und das orientalische. Schon von diesem Gesichtspunkte aus ergiebt sich, dafs alle Periodisierungen abzuweisen sind, welche sich auf diese drei Hauptgebiete in gleicher Weise beziehen. Das Schema: Entstehung, Vorbildung, Blütezeit und Verfall, läfst sich, abgesehen davon, dafs es viel zu schematisch ist, um

historisch zu sein, nicht in einem Zuge auf die griechische und die lateinische Litteratur in chronologisch gleichmäfsigen Perioden anwenden, wie das Fefsler, Alzog, Nirschl und im wesentlichen auch Bardenhewer gethan haben. In der griechischen Kirche und in der griechischen Sprache begann ja die Litteratur fast ein Jahrhundert früher als in der lateinischen!

Wenn es sich nun um eine Litteraturgeschichte handelt, so erscheint es auf den ersten Blick allein richtig, die litterarischen Formen in den Vordergrund zu stellen, wie das bei jeder nationalen Litteraturgeschichte geschieht. Von diesem Gesichtspunkte aus liefs sich Fr. Overbeck beherrschen, als er den Grundsatz: „Ihre Geschichte hat jede Litteratur in ihren Formen, eine Formengeschichte wird also jede wirkliche Litteraturgeschichte sein", auf die altchristliche Litteratur anwandte. Auf diese läfst er sich aber nicht anwenden; denn das Christentum hat mit seinen ersten litterarischen Erzeugnissen, den Briefen und den Evangelien, die antike Majestät der litterarischen Formen tödlich getroffen, weil der Reichtum seines Inhalts zu grofs war, um in die bisherigen Formen gegossen zu werden. Sodann ist die altchristliche Litteratur nicht aus litterarästhetischen, rein künstlerischen Bedürfnissen entsprungen, sondern aus praktisch-religiösen, kirchlichen und theologischen. Endlich haben, sobald die litterarische Produktion sich hob, im Gegensatz zum klassischen Altertum, dieselben Persönlichkeiten die verschiedensten litterarischen Formen in ihren Schriften angewandt. Bei dieser Sachlage würde es noch näher liegen, mit Fefsler und Nirschl die Bekämpfung der verschiedenen Häresien in den Vordergrund zu stellen. Allein auch dieser Gesichtspunkt ist verfehlt, einmal weil er eine ganze Reihe von Schriftwerken nicht umfafst, sodann besonders weil er über die innere litterarische Entwicklung nicht belehrt.

Ein wahrer Einblick in diese innere Entwicklung kann darum nur durch eine Betrachtungsweise gewonnen werden, die alle einzelnen Momente zur Geltung bringt, die bisher getrennt voneinander berücksichtigt wurden, die sich daher an die Gesamtentwicklung der altchristlichen Kirche anlehnt,

die historischen Entstehungsursachen der altchristlichen Litteratur darlegt, die praktischen und theoretischen Ziele und Zwecke, welchen die litterarische Arbeit diente, allseitig erfafst, die litterarischen Formen beachtet, in die sie sich gekleidet hat, endlich die Persönlichkeiten in ihrer Eigenart würdigt, welche die Träger der altchristlichen Litteratur geworden sind.

2. Im Lichte dieser Betrachtungsweise heben sich in der Entwicklung der altchristlichen Litteratur zwei Epochen klar und deutlich, innerlich und äufserlich voneinander ab, deren Charakter am besten ausgedrückt wird, wenn wir die erste als die altchristliche im eigentlichsten Sinne des Wortes, die zweite als die patristische bezeichnen. Der Zeitpunkt, der beide voneinander trennt, ist derselbe, der für die Gesamtgeschichte der altchristlichen Kirche mafsgebend wurde: das Aufhören der Verfolgung, die Befreiung der Kirche von dem Drucke, den die römische Staatsgewalt und die mit ihr verbündeten Kulturkreise ausgeübt hatten, das Eintreten des Christentums in die Reihe der mafsgebenden Kulturfaktoren der römischen Gesellschaft, mit einem Worte das konstantinische Zeitalter.

Der Zusammenhang sowie der Unterschied beider Epochen erhellt aus ihren allgemeinsten inneren und äufseren Bestimmungen. Beiden gemeinsam ist 1) der kulturelle Hintergrund, durch welchen das ganze christliche Altertum in seiner Eigenart bestimmt wird: die in den antiken Völkern grundgelegten geistigen Anlagen und die spezifisch antike Kultur, 2) der wesentliche Zusammenhang der ganzen christlichen Litteratur mit religiösen, praktisch-kirchlichen und theologischen Bedürfnissen und die daraus erfolgte Beschränkung auf das religiöse Gebiet im weitesten Sinne, 3) endlich das Zurücktreten des rein litterarästhetischen Interesses.

Die Unterschiede zwischen beiden liegen in folgenden Erscheinungen. Die erste Epoche weist einen geringen Bestand an Schriftwerken auf, auch wenn die vielen Verluste, die ihre Litteratur erlitten hat, in Anschlag gebracht werden. Auf die griechische Kirche und die griechische Sprache entfällt

die Hauptmasse ihrer Litteraturwerke; das Abendland und die lateinische Sprache treten namhaft zurück, und von den orientalischen Litteraturzweigen ist nur der syrische vertreten. Noch wichtiger ist aber eine zweite Erscheinung. Innerhalb des ganzen Umfanges der altchristlichen Kirche besitzt die Litteratur ein einheitliches Gepräge. Ein gemeinsames universalistisches Interesse beherrscht alle Schriftsteller; die litterarische Thätigkeit wird im Morgen- und Abendlande durch dieselben praktischen Bedürfnisse und theologischen Kontroversen angeregt und innerlich bestimmt. Das griechische Schrifttum beherrscht auch die römische Kirche bis in das 3. Jahrhundert hinein. Nur in Afrika bricht das nationale Element von Anfang an durch und zeitigt hier eigenartige theologische Richtungen, welche in der zweiten Epoche das ganze Abendland erobern werden. Jetzt stehen aber selbst die Afrikaner noch in regem Verkehre mit dem griechischen Oriente. Wie für alle übrigen Gebiete der kirchlichen Arbeit, so stellen sich auch für die Litteratur die ersten drei Jahrhunderte als die katholische Zeit im wahrsten Sinne des Wortes dar, die sich seitdem nie mehr in ähnlicher Weise verwirklicht hat.

Die zweite Epoche ist ungleich reicher an Schriftstellern und Litteraturwerken als die erste, und dieser Reichtum würde noch mehr hervorstechen, als es jetzt der Fall ist, wenn nicht auch hier ein grofser Prozentsatz sämtlicher Litteraturerzeugnisse verloren gegangen wäre. Die lateinischen Schriftsteller treten nun ihrer Zahl und Bedeutung nach ebenbürtig an die Seite der griechischen. Die syrische Litteratur kommt zur Entfaltung, und neben ihr entwickeln sich die drei übrigen orientalischen Litteraturzweige: der armenische, der koptische und der äthiopische. Noch bedeutsamer für die litterarische Entwicklung erwies sich der nationale und kulturelle Unterschied zwischen Morgen- und Abendland, der sich jetzt Bahn brach. Jedes der drei Litteraturgebiete geht nun seine eigenen Wege sowohl was den inneren Entwicklungsgang betrifft, der sich im Abendlande in ganz andern Zeitabschnitten bewegt

gegenüber dem Morgenlande, als bezüglich des Hauptgegenstandes, auf den sich die litterarische Thätigkeit bezieht. Diese wird in der lateinischen Kirche durch die antropologisch-psychologischen, in der griechischen durch die metaphysisch-ontologischen Kontroversen bestimmt. In mannigfacher Weise spricht sich endlich die Thatsache des Eintritts des Christentums in die Reihe der mafsgebenden Kulturfaktoren des römischen Reiches in der inneren Weitergestaltung der christlichen Litteratur aus: durch die Hebung ihres litterarischen Charakters und Wertes, durch die innigere Verbindung mit den geistigen Bildungsmitteln der herrschenden Kultur, durch die Ausbildung der einzelnen Zweige der theologischen Wissenschaft, von denen die meisten in der ersten Epoche nur grundgelegt worden waren, endlich durch die Schaffung einer neuen Dichtungsform, der rhythmischen, im Gegensatze zur metrischen der klassischen Dichtkunst.

3. Der Versuch einer näheren Bestimmung des Entwicklungsganges der ersten, vornicänischen Epoche, mit dem wir uns hier zu beschäftigen haben, mufs mit einer doppelten Schwierigkeit rechnen, deren Tragweite nicht unterschätzt werden darf. Die erste liegt in dem Verluste eines grofsen Teiles ihrer Litteraturerzeugnisse. Der Gegensatz zwischen der vornicänischen Litteratur einst und jetzt tritt einem mit erschreckender Deutlichkeit entgegen beim Durchblättern des ersten Bandes der grofsen Litteraturgeschichte von A. Harnack. Der Katalog der verloren gegangenen Schriften würde ganze Seiten umfassen, und wenn von den erhaltenen diejenigen Schriften, von denen uns nur noch mehr oder minder zahlreiche Bruchstücke vorliegen, auf die eine Seite, die ganz erhaltenen auf die andere geschrieben würden, so wäre wiederum die erste Liste beträchtlich gröfser als die zweite. Es wäre lehrreich, diese Verhältnisse einmal graphisch darzustellen! Dieser Verlust ist höchst beklagenswert; denn er bringt uns in alle Zukunft um eine erschöpfende Kenntnis des Inhaltes und der Entwicklung der vornicänischen Litteratur. Er darf aber nicht zum Ausgangspunkte einer einseitigen und

darum ungerechten Anklage gegen die katholische Kirche gemacht werden, wie das Harnack in seinen „Grundzügen der Überlieferungsgeschichte der vornicänischen Litteratur in älterer Zeit“ [1] gethan hat. Der Hauptgrund, auf den er diese Verluste zurückführt, ist hinfällig: nicht dogmatische, sondern historische, speziell kulturhistorische Ursachen haben sie verschuldet. Das Suchen und Haschen nach häretischen oder nachträglich als häretisch empfundenen Büchern, ähnlich wie das zu Diokletians Zeiten die römischen Häscher thaten, ist nicht blofs eine der alten Kirche unwürdige, sondern auch gänzlich unhistorische Vorstellung. Wäre es geschehen, so würden wir sicher eine gröfsere Anzahl der verlorenen noch besitzen! Die Kirche überliefs fast alle Bücher, die sie nicht in ihren Kanon aufnahm, ihrem Schicksal. Harnack hat selbst hervorgehoben, dafs sie eine wichtigere und schwerere Aufgabe hatte als die, der Nachwelt Bibliotheken zu schaffen. Der Grund für diese, auf den ersten Blick seltsame Vernachlässigung des eigenen Schrifttums liegt aber noch tiefer. Ich erblicke ihn in der Unabhängigkeit von jedem Schrifttum mit Ausnahme des kanonischen, dessen Bewufstsein die Kirche in sich trug. Sie fühlte sich selbst als die lebendige Trägerin der christlichen Offenbarung und hatte es nicht nötig, in Büchern den Inhalt ihres Glaubens und ihrer Hoffnung mühsam zusammenzulesen. Sie hat allerdings Bücher verdammt; aber auch Harnack hat nicht verkannt, dafs sie in dem Kampf auf Leben und Tod, den sie mit Häretikern aller Schattierungen zu bestehen hatte, keine litterarischen Rücksichten nehmen konnte. Es ist übrigens ergötzlich, zu sehen, wie gerade eine Reihe von Schriften, gegen die Harnack verdammende Urteile gesammelt hat — hübsch erhalten sind! Sodann darf man auch die Frage entgegenhalten: Warum sind denn so viele Schriften aus der Zeit, in welcher die Kirche alleinherrschend oder wenigstens mit den tonangebenden Kreisen verbunden war, auch verloren gegangen, trotzdem sie sogar von Vorkämpfern des Katholizis-

[1] Gesch. der altchr. Litt. 1 (1893) XXI—LXI.

mus gegen Arianismus, Nestorianismus und Monophysitismus verfafst waren? Dieser Verlust weist mit voller Sicherheit auf die rein historischen Ursachen hin, durch deren Zusammenwirken wie die spätere, so auch die frühere Litteratur stark mitgenommen wurde. Vor allem wirkte der gänzliche Umschwung der kirchlichen Verhältnisse im Zeitalter Konstantins nachteilig für die vornicänische Litteratur, die dadurch einen grofsen Teil ihres Interesses verlieren und einen archaistischen Anstrich annehmen mufste. Dazu kam der grofse litterarische Aufschwung des 4. und 5. Jahrhunderts, der durch seinen Reichtum und durch die neuen theologischen Kontroversen, die Schlag auf Schlag aufeinander folgten, das Augenmerk von den früheren Litteraturwerken, die notwendigerweise einen veralteten Eindruck machen mufsten, kräftig abzog. Ein gewaltiges Leben pulsierte in allen Teilen der Kirche und nahm alles für die grofsen Aufgaben der Gegenwart in Anspruch. Als aber in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts dieser Geistesfrühling dahin schwand, da war kaum noch genügende Kraft vorhanden, um das unmittelbar litterarische Erbe der grofsen Väter in seinem wesentlichen Inhalte zu erhalten. Nur zu bald kam die Zeit der geistlosen Kompilationslitteratur, des extremen Traditionalismus, welcher die Litteratur der griechischen Kirche lange Jahrhunderte hindurch beherrschte. Im Abendlande aber trat ein vollständiger Wechsel aller Kulturverhältnisse ein, angesichts dessen eine besondere Sorgfalt für die Erhaltung der ältesten christlichen Litteratur sich als eine unmögliche, ja lächerliche Forderung ausnimmt. Wenn man den Verlust, den es zu erklären gilt, in diesen grofsen historischen Prozefs hineinstellt, dann findet er nicht blofs seine wahre Erklärung, dann mufs man sich sogar darüber wundern, dafs er nicht noch weit gröfser geworden ist.

Noch minder nachteilig ist die Schwierigkeit der Datierung der ältesten christlichen Schriften. Ich habe schon hervorgehoben, dafs Harnack in seinem Versuche, die Chronologie der ältesten Litteratur bis zu Irenäus im Zusammenhange festzustellen, nur für 19 Schriften resp.

Schriftengruppen engere Grenzen ziehen konnte. Für den gröfseren Teil mufste er sich mit Ansätzen begnügen, die manchmal ein bis zwei Menschenalter umfassen, und gerade unter diesen in bestimmten engeren Grenzen zunächst nicht datierbaren Schriften finden sich viele, die für die innere Entwicklung der ältesten Stadien der ersten Epoche sehr wichtig sind. Eine grofse Anzahl von Apokryphen und von Überarbeitungen jüdischer Schriften spottet noch jeder näheren chronologischen Fixierung. Nicht umsonst schickt Harnack seiner eigentlichen altchristlichen Litteraturgeschichte so ausführliche chronologische Untersuchungen voraus! Der Litteraturhistoriker der ersten drei christlichen Jahrhunderte besitzt leider keine feste chronologische Reihenfolge der einzelnen Schriftwerke der Litteratur, deren inneren Entwicklungsgang er darstellen will; vielmehr ist die Auffassung, die er von dieser inneren litterarischen und theologischen Entwicklung besitzt, sehr oft mafsgebend für die chronologische Fixierung sehr vieler dieser Schriftwerke: damit sind der objektiven Gültigkeit einer jeden dieser Darstellungen engere Grenzen gezogen und dem Subjektivismus ein gröfserer Spielraum gewährt als bei allen späteren Perioden der christlichen Litteratur. Diese Erkenntnis mufs zu grofser Vorsicht mahnen, sie darf aber nicht davon abhalten, die Feststellung des Entwicklungsganges der altchristlichen Litteratur immer wieder von neuem zu versuchen.

4. Die vergleichende Betrachtung der einzelnen Schriftwerke führte mich nun zur Wahrnehmung von vier verschiedenen Stadien dieser Entwicklung, und, da diese Entwicklungsstadien mit bestimmten Zeitabschnitten zusammenfallen, so scheint es mir gerechtfertigt, die erste Epoche in vier Zeitalter einzuteilen.

Das erste Zeitalter kann das Zeitalter der urchristlichen Litteratur oder der christlichen Urlitteratur genannt werden. Es umfafst die ältesten Denkmäler der christlichen Litteratur von den ersten Anfängen der litterarischen Geistesarbeit des Christentums bis zu dem Zeitpunkte, in welchem

die inneren Berührungen des Christentums mit den Kulturkreisen des römischen Reiches und die Gegensätze in der Entwicklung des Christentums selbst ihren Einflufs auf die litterarischen Verhältnisse auszuüben begannen, also die apostolische und nachapostolische Litteratur. Damit sind auch die beiden Gruppen, in welche die Litteratur dieses ersten Zeitalters zerfällt, voneinander geschieden. Ich betrachte daher die von Overbeck geforderte Heranziehung des Neuen Testaments als innerlich durchaus berechtigt, glaube aber, dafs diese Forderung in anderer Weise zu erfüllen ist, als das Krüger und Batiffol gethan haben. Wie man auch über die Berechtigung der Zusammenfassung der 27 Schriften, aus welchen das Neue Testament besteht, zu einer Sammlung inspirierter Schriften denken mag, es ist eine historische Thatsache, dafs die meisten von diesen Schriften schon in der nachapostolischen Zeit ein ganz spezifisches Ansehen genossen haben und dafs sie in wachsendem Mafse als eine erste Litteraturschicht empfunden wurden, mit der sich keine andere auf dieselbe Linie stellen dürfe. Diesen Verhältnissen wird man nicht gerecht, wenn man die neutestamentlichen Schriften nach Mafsgabe ihrer litterarischen Form unter die verschiedenen Gruppen der urchristlichen Litteratur verteilt. Noch wichtiger für diese rein methodologische Betrachtung ist aber der Umstand, dafs die Mannigfaltigkeit und Schwierigkeit der litterarhistorischen Fragen, deren Gegenstand das Neue Testament bildet, schon längst zur Gründung und Ausbildung einer eigenen biblisch-historischen Disziplin der Theologie, der Einleitung in das Neue Testament, geführt hat, die in der Gegenwart einen Umfang besitzt, der denjenigen der ganzen altchristlichen Litteraturgeschichte weit übertrifft. Nicht aus einem dogmatischen Grunde, der ja nur für diejenigen Geltung hat, die an den inspirierten Charakter des Neuen Testaments glauben, sondern aus dem historischen und methodologischen, der soeben hervorgehoben wurde, mufs ich mich gegen das Vorgehen von Krüger und Batiffol aussprechen. Der Zweck, den sie verfolgten, wird entschieden besser er-

reicht, wenn eine zusammenfassende Betrachtung der neutestamentlichen Litteratur an die Spitze der altchristlichen gestellt wird auf Grund der Resultate der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft. Meine Voraussetzung ist allerdings, dafs alle 27 Schriften des Neuen Testaments wirklich apostolisch sind, und wenn man die Wandlungen bedenkt, welche die Aufstellungen der „kritischen" Einleitungswissenschaft in unserem Jahrhundert durchgemacht haben, so braucht man die Hoffnung nicht aufzugeben, dafs die echt kritische Forschungsarbeit des nächsten Jahrhunderts die jetzt noch weit auseinandergehenden Aufstellungen über die Autorschaft und die Abfassungszeit derjenigen Schriften des Neuen Testaments, die jetzt noch den Gegenstand von Kontroversen bilden, einander wesentlich näher bringen werde. Auf katholischer Seite wird es von Vorteil sein, sich daran zu erinnern, dafs das Dogma keine litterarhistorische Lösung der Vergangenheit festgelegt hat, sondern nur die grundsätzliche Wertschätzung des Neuen Testaments als einer Sammlung von göttlichen Schriften bestimmt. Wer die Forschung auf dem Gebiete des Neuen Testaments aufmerksam verfolgt, kann sich des Eindruckes nicht erwehren, dafs die Aufstellungen der Gegner nicht sachlich genug gewürdigt werden, und ich halte mich für verpflichtet, zu betonen, dafs nicht das „Dogma vom Neuen Testamente" daran schuld ist, sondern eine Reihe von Verhältnissen, die mit dem Dogma recht wenig zu thun haben.

Wird nun das Neue Testament von dem eigentlichen Forschungsgebiet der altchristlichen Litteratur in den vorhin bestimmten Grenzen ausgeschlossen, dann bleibt für das erste Zeitalter nur die nachapostolische Litteratur übrig. Diese schliefst sich nicht unmittelbar an die neutestamentliche an, und es bleibt ewig zu beklagen, dafs die erste Generation von Apostelschülern, die in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen genannt wird, keine litterarischen Denkmäler hinterlassen hat. Man kann diesen Mangel allerdings erklären; aber der Hiatus von 30 und mehr Jahren, der nach den jetzigen Ansätzen der neutestamentlichen Schriften und

dem ersten sicher datierbaren Schriftstücke der nachapostolischen Zeit, dem ersten Clemensbriefe, klafft, giebt doch zu denken! In diesem Zusammenhange lernt man erst die späte litterarische Thätigkeit des Apostels Johannes würdigen, der als der lebendige Träger des apostolischen Geistes tief in die nachapostolische Zeit hineinragt. Da die Johanneischen Schriften nicht in Betracht kommen, so bleiben für die nachapostolische Litteratur, wenn mit diesem Begriffe ernst gemacht werden soll, nur der Clemensbrief, die Ignatius- und Polykarpbriefe, die Didache, die ältesten apokryphen Evangelien (Hebräer- und Ägypterevangelium), die Schriftstücke, die sich an Petrus anlehnen (Kerygma, Evangelium und Apokalypse), sowie die Presbyter des Irenäus oder vielmehr des Papias, im besondern Aristion, übrig. Hegesipp und Papias selbst, die Overbeck hierher rechnete, sind mit Sicherheit auszuschliefsen, ich rechne aber auch den Barnabasbrief und den Hirten des Hermas nicht mehr hierher. Zu den oben (S. 81 ff. u. 106 ff.) dargelegten chronologischen Gründen kommt noch die Erwägung hinzu, dafs beide Schriften litterarische und inhaltliche Elemente bieten, welche deutlich über die nachapostolische Zeit hinausweisen, während die übrigen Schriftstücke sich in Wirklichkeit als einen Nachklang zur apostolischen Litteratur empfinden lassen. Ihre charakteristischen Merkmale stimmen durchaus zusammen: höchste litterarische Einfachheit, eminent religiöses Gepräge, rein innerchristliches Interesse, völlige Unberührtheit von den Einflüssen der hellenistischen und griechisch-römischen Kultur, die nur im römischen Clemensbriefe anklingen.

So gering nun auch die Zahl dieser Schriften ist, ihr hoher Wert liegt vor allem in dem Einblicke, den sie uns in die inneren Verhältnisse einer Zeit gewähren, deren Eigenart sie uns wenigstens in etwa empfinden lassen, und in ihrem genuinchristlichen Charakter im Gegensatze zu der vielgestaltigen Litteratur, die sich bald entwickeln sollte.

5. Dieses zweite Entwicklungsstadium, dessen Entstehung zugleich die untere Grenze des ersten Zeitalters

bildet, begann im zweiten und dritten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts. In diese Zeit fällt ja sicher der Tod der jüngsten Apostelschüler, deren Verschwinden eine gröfsere Bedeutung hatte, als wir sie uns jetzt vorzustellen geneigt sind. Nur einer von ihnen, Polykarp, ragt in die Mitte des 2. Jahrhunderts hinein, gleichsam als letzter Träger einer Generation, deren religiöse Stimmung nur noch in einzelnen hochbegnadeten Personen in den späteren Jahrhunderten wiederklingt. Ebenso wichtig als der Abgang der Apostelschüler war das öffentliche Bekanntwerden des Christentums in den heidnischen Kulturkreisen und der gegenseitige Einflufs, der aus dieser Berührung hervorging. Dieser Einflufs zeigt sich in drei grofsen Erscheinungen. Die gegensätzliche Stellung, welche die römische Staatsgewalt und die mit ihr verbündete Bildung gegenüber dem Christentum einnahm, zwang deren Anhänger zu ihrer Selbstbehauptung und Selbstverteidigung. Zu diesem ersten Gegner trat bald ein zweiter, mächtigerer aus jenen Kreisen hervor, welche sich der Gedanken des Christentums bemächtigten und dieselben im Dienste der herrschenden Religionsphilosophie zu verwerten suchten. Damit war der Gnosticismus geboren, und mit ihm wurden die ersten grofsen Gegensätze in die Entwicklung des Christentums hineingetragen. Ein dritter Gegner erstand in der Mitte des Jahrhunderts in dem Montanismus, der inneren Reaktion gegen den Eingang des Christentums in die reale Welt und dem Versuche, die enthusiastisch-religiöse Stimmung und die eschatologischen Hoffnungen der apostolischen Zeit festzuhalten.

In welcher Weise das Christentum sich gegen die römische Staatsgewalt verteidigte, lehrt die Geschichte der Christenverfolgung. Ihren frühesten litterarischen Ausdruck hat diese Selbstverteidigung gefunden in der apologetischen Litteratur des 2. Jahrhunderts, dem ersten Litteraturzweige, der dieses zweite Zeitalter charakterisiert. Ich habe schon oben (S. 198 f.) gegen die einseitige Auffassung der Apologeten als der ersten Zeugen der Hellenisierung des Christentums Stellung genommen. Auf der andern Seite darf aber auch die

Theologie der Apologeten nicht mit dem Glauben der Kirche verwechselt werden. Es unterliegt keinem Zweifel, dafs es ihnen ebensowenig als irgend welchen späteren Theologen gelungen ist, den ganzen Inhalt des Christentums in adäquater Weise zu erfassen, und die Anlehnung an philosophische Gedanken, die damals die höhere Gesellschaft beherrschten, lag allzu nahe, als dafs die Apologeten dieser Versuchung nicht unterlegen wären.

Für die innere Entwicklung des Christentums war der zweite Gegner, der Gnosticismus, viel gefährlicher. Auch diese Gefahr wurde wesentlich überwunden durch den lebendigen Widerstand des Christentums in seiner genuinen Vertretung durch die Bischöfe der apostolischen Kirchen und durch die in diese Zeit fallende historische Verwirklichung des universalkirchlichen Gedankens, der nicht erst jetzt als Hilfsmittel gegen den Gnosticismus aufgegriffen wurde, da er in der Idee der christlichen Kirche als der Trägerin der christlichen Weltreligion von Anfang an eingeschlossen war, dessen Umsetzung in die Wirklichkeit aber durch den Kampf gegen den Gnosticismus wesentlich gefördert wurde. Neben diesem kirchlichen Kampfe ging aber ein litterarischer einher, der um so weniger ausbleiben konnte, als es sich um Ideen und das geistige Verständnis des Christentums handelte. Es läfst sich nicht leugnen: die erste christliche Weltlitteratur, d. h. jene, die sich zuerst an die grofsen Kulturkreise des römischen Reiches wandte und zuerst die litterarischen Formen derselben — Poesie und Prosa, exegetische und dogmatische Abhandlung, religiösen Roman — sich aneignete, war die gnostische. Die litterarische Höhe und der Reichtum der gnostischen Litteratur erklärt sich aus dem Wesen des Gnosticismus und aus seinem innigen Zusammenhange mit der herrschenden Kultur, in deren Dienst die vielgestaltige Verwertung und Ausdeutung des Christentums im Sinne des religiösen Synkretismus stand. Es darf darum nicht wundernehmen, dafs die antignostische, genuin-christliche Litteratur an Reichtum, Mannigfaltigkeit und litterarischer Bedeutung hinter der

gnostischen zurücksteht. Sie mufste sich von dem bestrickenden Einflufs der herrschenden Kultur frei erhalten und darum auf die Förderung durch sie verzichten; denn dieser Verzicht bildete die notwendige Voraussetzung für die Erhaltung des Christentums in seinem wahren Inhalte und in seiner eigenen Kraft. Dieser Gegensatz bildet darum auch einen Beweis dafür, dafs das Christentum in den grofsen Kulturverhältnissen, in die es nunmehr eintrat, nicht aufging, sondern seinen prinzipiellen Gegensatz dazu festhielt, während der Gnosticismus und die übrigen religiösen Erscheinungen des römischen Reiches innerlich zusammenhängen, sich gegenseitig erklären und ein Ganzes bilden, das sich als das Erzeugnis einer bestimmten Zeit und einer bestimmten Kultur darstellt. Diesen Vorgängen innerhalb der litterarischen Entwicklung des 2. Jahrhunderts kommt sogar eine allgemein gültige typische Bedeutung zu. Von Anfang an treten sich zwei gegensätzliche Litteraturgruppen gegenüber: die genuin-christliche, die sich an das Alte und Neue Testament anschliefst, die christlichen Gedanken und Ideale konsequent fortentwickelt, die heidnische Welt und ihre Kultur bekämpft und darum ihres Glanzes verlustig geht, und auf der andern Seite die gnostisch-christliche, die das Alte Testament verwirft, ein eigenes Neues Testament an die Stelle des kirchlichen setzt, das Christentum nach Mafsgabe des herrschenden religiösen Synkretismus umdeutet, die weltliche Kultur als Herrscherin anerkennt und darum in einem weltlichen Gepränge auftritt, das zu keiner Zeit und auf keinem Gebiete das Gepräge des wahren Christentums sein kann.

Der Montanismus rief einen ähnlichen litterarischen Gegensatz in den montanistischen und antimontanistischen Schriften hervor, von denen sich aber nur geringe Fragmente erhalten haben.

Die drei bezeichneten Litteraturgebiete sind für die Charakteristik dieses zweiten Zeitalters mafsgebend, in welchem die Bildung einer kirchlichen und einer antikirchlichen Litteratur das hervorstechendste Moment darstellt. Die beiden Litteraturgruppen stehen sich einander

innerlich so fern, dafs sie nicht zusammen charakterisiert werden können. Es ist daher auch schwierig, dem Zeitalter eine einheitliche Bezeichnung zu geben. J. Haufsleiter hat (a. a. O. S. 345—348) den Vorschlag gemacht, diese Schriften als die „Anfänge der theologischen Litteratur“ zu bezeichnen. Diese Benennung hat den Vorteil, dafs sie die Gleichzeitigkeit der Entwicklung der gnostischen auf der einen, der apologetischen und antihäretischen Litteratur auf der andern Seite, die bei Krüger als eine aufeinanderfolgende erscheint, kräftig hervorhebt. Kurze Benennungen haben aber immer den Nachteil der Einseitigkeit und Mifsverständlichkeit. Ich würde es vorziehen, von der „Entstehung einer christlichen Gelehrtenlitteratur“ zu sprechen, die durch den Kampf gegen die römische Staatsgewalt und durch die Ausbildung einer doppelten Auffassung des Christentums, der genuin-kirchlichen und der gnostischen bezw. montanistischen, hervorgerufen und innerlich bestimmt wurde. Theologisch kann man diese Litteratur allerdings zur Not nennen. Nur darf dabei nicht an eine eigentlich wissenschaftliche Theologie gedacht werden; denn wissenschaftlich ist diese ganze Litteratur noch nicht, und auch Irenäus wird mit Unrecht von J. Haufsleiter auf dieselbe Stufe gestellt wie Clemens von Alexandrien. Der Gegensatz zum ersten Zeitalter liegt aber nicht in dem theologischen Moment, sondern in dem Streben nach einer verstandesmäfsigen Auffassung des Inhalts des Christentums gegenüber dem eminent religiösen Charakter der christlichen Urlitteratur. Dadurch erhält die Litteratur des zweiten Entwicklungsstadiums den Charakter einer gelehrten Litteratur, der sich aus folgenden Momenten zusammensetzt: 1) Eine höhere Stufe des litterarischen Könnens durch die bewufstere Anwendung der stilistischen Regeln, der dialektischen und rhetorischen Hilfsmittel, der in den Kulturkreisen üblichen Formen der Rede, des Dialoges, der darstellenden Abhandlung, mit einem Worte die Benutzung der formalen Bildungsmittel der griechisch-römischen Kultur; 2) das Bestreben, den Inhalt des Christentums in eine innere Beziehung zu der

herrschenden Religionsphilosophie zu bringen, das zur Ausbildung einer kirchlichen und antikirchlichen Litteratur in dem dargelegten Sinne führte, je nachdem der Inhalt der bischöflichen Lehrverkündigung oder die religionsphilosophischen Theorien als das Mafsgebende betrachtet wurden (Gemeinchristentum oder höheres, gnostisches Christentum); 3) die Heranziehung des Alten und des Neuen Testaments und die Erklärung derselben zum Zwecke einer theologischen Beweisführung, die aber noch eine unvollkommene, weil der Systematik entbehrende Gestalt besitzt; 4) endlich das Vorherrschen des apologetischen und des polemischen Interesses.

Leider sind weitaus die meisten Litteraturdenkmäler aus der Zeit zwischen 125—198, welche dieses zweite Zeitalter begrenzt, verloren gegangen, so dafs auf eine erschöpfende Charakteristik derselben verzichtet werden mufs. Die montanistische Schriftstellerei kommt dafür fast gar nicht in Betracht; begreiflicherweise trägt diese vielmehr den eminent religiösen Charakter der apostolischen Litteratur an sich. Den Überresten nach zu urteilen, kamen die hervorgehobenen Momente in der gnostischen Litteratur am kräftigsten zum Ausdruck, was mit dem Wesen des Gnosticismus von selbst gegeben war. Was wir zur Zeit von der ältesten Schicht des gnostischen Schrifttums kennen, wurde oben besprochen (vgl. §§ 8 u. 9).

Die kirchliche Litteratur zerfällt in drei Gruppen, wovon die zwei ersten bereits im allgemeinen gewürdigt wurden, die apologetische und die antihäretische. Beide dürfen aber nicht als zwei verschiedene Entwicklungsstadien der kirchlichen Theologie aufgefafst werden. Die meisten griechischen Apologeten haben neben ihren Apologien eine Reihe von andern Schriften verfafst, und wenn auch diese fast alle verloren sind, so darf bei der Charakteristik der Apologeten davon nicht abgesehen werden. Die antihäretische Litteratur ist noch ärger mitgenommen worden. Von dieser ganzen Gruppe ist ja, neben den Fragmenten aus Hegesipps Denkwürdigkeiten, nur eine einzige Schrift, die fünf Bücher Ad-

versus haereses von Irenäus, auf uns gekommen: ein Umstand, der ihr einen einzigartigen Wert verleiht. Sie genügt glücklicherweise, um sowohl den litterarischen Charakter dieser polemischen Litteratur, der es noch nicht um eine systematische Darstellung der gesamten kirchlichen Lehre zu thun ist, näher erkennen zu lassen, als auch um einen grundsätzlichen theologischen Standpunkt zu offenbaren, der sich für die katholische Theologie durch alle Jahrhunderte wesentlich gleich geblieben ist.

Nicht nur von Irenäus, sondern auch von den Apologeten Justin, Apollinaris, Theophilus und besonders Melito von Sardes kannte Eusebius eine Reihe von Schriften, die mit den erhaltenen zu einer dritten Gruppe zusammengefafst werden können, auf welche die Bezeichnung als innerkirchliche Litteratur wohl am besten pafst, weil sie sich mit inneren kirchlichen und theologischen Fragen befafsten. Bei näherem Zusehen zeigt es sich, dafs wir in diesen Schriften die Anfänge einer Reihe von theologischen Litteraturzweigen erblicken dürfen, die sich in den späteren Entwicklungsstadien zu förmlichen Disziplinen der Theologie im weitesten Sinne des Wortes ausgebildet haben.

Die symbolische Litteratur beginnt mit dem römischen Symbolum, dessen Entstehung mit dem Kampf gegen den Gnosticismus in Verbindung gebracht werden mufs. Das läfst das Hervorheben des Glaubens an die dreifaltige Gottheit und der Grundthatsachen der Geburt, des Todes und der Auferstehung Christi deutlich erkennen. Beides ist positiv gegen das Wissen des Gnosticismus, gegen dessen theologische Spekulationen und gegen die Verflüchtigung der historischen Persönlichkeit Christi gerichtet. Das Fehlen einer polemischen Rücksicht auf den Gnosticismus erklärt sich schon aus der Unmöglichkeit, dessen vielgestaltige Systeme in einer kurzen Formel zu bekämpfen. Diese Auffassung wird auch durch die Wahrnehmung bekräftigt, dafs die späteren altchristlichen Symbole der Bekämpfung von Häresien ihre Entstehung verdanken und sich als zeitgemäfse Erweiterungen des alten

Symbols noch mehr oder weniger deutlich erkennen lassen. Die Methode aber, nach welcher man Spuren des alten Symbols bis in die apostolische Zeit hinein gesucht und gefunden hat, halte ich für grundsätzlich verkehrt. Die Anfänge der Exegese und der biblischen Theologie erblicke ich in den Erklärungen der Herrenreden des Papias von Hierapolis, in dem Barnabasbrief und in den verlorenen Kommentaren und Schriftauszügen von Theophilus, Rhodon und Melito von Sardes. Die homiletisch-ascetische oder praktisch-kirchliche Litteratur ist vertreten durch den zweiten Clemensbrief und vielleicht durch die pseudo-clementinischen Briefe De virginitate. Hierher könnte auch der Hirte des Hermas gerechnet werden, der ja sicher der älteste litterarische Ausdruck des spezifisch-abendländischen Interesses an den Fragen des praktisch-religiösen Lebens ist. Der Hirte verlangt aber wegen seiner Eigenart eine Stelle für sich, und es ist irreführend, ihn mit den Apokalypsen des Johannes und des Petrus zusammenzustellen, wie das Krüger und Batiffol gethan haben. Die Offenbarungen, die Hermas zu teil wurden, haben ja einen ganz andern Inhalt und Zweck als die jüdisch-christlichen Apokalypsen. Die Anfänge der kirchenrechtlichen Litteratur wären zu erblicken in den von Harnack angenommenen Quellenschriften der Apostolischen Kirchenordnung und in den Vorstufen der Didaskalia, wenn die Hypothese von C. Holzhey sich bestätigt. Die hagiographische Litteratur setzt ein mit den zwei bekannten Briefen der Kirche von Smyrna über den Tod des hl. Polykarp und der Kirchen von Vienne und Lyon über die Verfolgung ihrer Brüder. J. Haufsleiter will (a. a. O. S. 341) diese beiden Schreiben mit Unrecht zur urchristlichen Litteratur im Anschlusse an die katholischen Briefe und an den Barnabasbrief gerechnet wissen; denn die formale Ähnlichkeit, dafs sie Episteln mit allgemeiner Anrede sind, kann bei der gänzlichen Verschiedenheit des Inhalts nicht den Ausschlag für Haufsleiters Auffafsung geben. In die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts fallen sodann die ältesten echten Märtyrerakten des Apologeten

Justin, der Märtyrer von Pergamum Karpus, Papylus und Agathonice, der Märtyrer von Scilli und wahrscheinlich diejenigen des römischen Apollonius. Zur hagiographischen Litteratur gehören auch die grofsen Acta Pauli, als deren Bestandteil die Acta Pauli et Theclae nunmehr erkannt sind, während die übrigen ältesten apokryphen Apostelgeschichten aus gnostischen Kreisen stammen. Die Ausläufer der Evangelienlitteratur sind ebenfalls in gnostischen und andern häretischen Kreisen zu suchen.

Die Schreiben von Bischöfen und Synoden aus dem 2. Jahrhundert, die Krüger zusammengestellt hat, scheide ich aus diesem Zusammenhange aus, weil sie Dokumente des kirchlichen Kampfes gegen die Gnostiker und Montanisten darstellen und somit zur antihäretischen Litteratur als eine spezielle Gattung derselben gehören. Mehrere dieser Schreiben beziehen sich auf den Osterstreit.

Aufser den erwähnten Schriften, von denen die meisten uns entweder ganz oder in Bruchstücken erhalten sind, kennen wir durch Eusebius die Existenz einer ganzen Reihe von andern, von denen uns nur mehr die Titel erhalten sind. Schon diese Titel sind aber sehr lehrreich; denn in ihrer systematischen Zusammenstellung vermitteln sie den Einblick in ein ausgedehntes theologisches Litteraturgebiet, das sich mit einer grofsen Anzahl von wichtigen Problemen innertheologischer und innerkirchlicher Natur beschäftigte. Die Titel lassen sich in folgende Gruppen bringen: 1) Allgemein theologisches: Περὶ ἀληθείας (Apollinaris und Melito), Περὶ εὐσεβείας (Apollinaris), Περὶ ὑπακοῆς πίστεως (Melito), Κατηχητικὰ βιβλία (Theophilus), Βιβλίον διαλέξεων διαφόρων (Irenäus), Λόγος πρὸς Μαρκιανὸν εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος (Irenäus), Λόγος πρὸς Δημήτριον διάκονον Βιαίνης περὶ πίστεως (Irenäus). 2) Zur Gotteslehre: Περὶ θεοῦ μοναρχίας (Justin), Περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ (Melito), Περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι θεὸν ποιητὴν κακῶν ἐπιστολή (Irenäus). 3) Zur Christologie: Περὶ κτίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ (Melito), Περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ (Melito). 4) Zur Schöpfungslehre und zur theologischen Anthropologie: Περὶ

ζῴων (Tatian), Περὶ πλάσεως (Melito), Περὶ φύσεως ἀνθρώπου (Melito), Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος (Melito), Περὶ ψυχῆς (Justin), Περὶ αἰσθητηρίων (Melito). 5) Kirchliches: Περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ (Tatian), Περὶ ἐκκλησίας (Melito), Περὶ κυριακῆς (Melito), Περὶ λούτρου (Melito), Περὶ τοῦ πάσχα (Apollinaris, Melito und Irenäus), Περὶ φιλοξενίας (Melito). 6) Zur Eschatologie: Περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου (Melito).

Welches auch der nähere Inhalt und Charakter dieser Schriften gewesen sein mag, wenn man sich daran erinnert, dafs diese Liste auf Vollständigkeit keinerlei Anspruch erheben kann, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs die kirchliche Litteratur des 2. Jahrhunderts viel reicher und vielseitiger war, als sie uns in den spärlichen Überresten erscheint, die wir noch davon besitzen. Ein letztes Gebiet derselben ist übrigens noch zu erwähnen: die lyrischen Dichtungen, deren Anfänge in das nachapostolische Zeitalter zurückgehen, die sich aber im 2. Jahrhundert bedeutend vermehrten. Leider besitzen wir darüber nur sehr spärliche Nachrichten. Es wurde schon angedeutet, dafs die gnostische Litteratur auch an Gesängen und Hymnen viel reicher war als die kirchliche.

6. Nach der Überwindung des Gnosticismus und Montanismus führte der Drang nach der Erforschung des geistigen Inhalts des in seinem Wesen und in seiner Lebensfähigkeit inmitten der grofsen Welt geretteten Christentums ein neues Entwicklungsstadium der christlichen Litteratur herbei, das durch die Entstehung der theologischen Wissenschaft klar charakterisiert ist und den Beginn des dritten Zeitalters bezeichnet.

Die Entstehung der theologischen Wissenschaft war zunächst die Folge des Bedürfnisses, das gegen den Gnosticismus behauptete Wesen des Christentums mit den Mitteln der geistigen Kultur zu durchdringen und das Verständnis desselben zu einer einheitlichen Weltanschauung zu erheben. Darin liegt ja die wesentliche Aufgabe aller theoretischen Theologie. Diese Aufgabe drängte sich um so mehr auf, als ein scheinbarer Konflikt vorhanden war zwischen der gegen den Gno-

sticismus energisch verteidigten Einheit Gottes des Vaters, des höchsten Wesens, von dem alle Schöpfung und alle Erlösung ausgehe, und der von der Kirche ebenso klar und deutlich verkündigten Gottheit des historischen Christus. Die Versuche, diesen Konflikt zu lösen, beherrschten die ganze theologische Arbeit dieses und des folgenden Zeitalters bis zum Nicänum. Der Lösung des Konflikts durch die Vertreter des Monarchianismus in seiner doppelten Gestalt als dynamistischer und als modalistischer Monarchianismus stellte sich die Autorität der Kirche entgegen, die wie früher, so auch jetzt durch eine Reihe von litterarischen Persönlichkeiten unterstützt wurde, welche die Lösung im Lichte der kirchlichen Glaubensverkündigung und an der Hand des Alten und des Neuen Testaments suchten. Es gelang ihnen aber nicht, die Lösung auf den ersten Wurf zu finden; denn sie verstrickten sich in den Irrtum des Subordinationismus, womit sie der Schwierigkeit entrinnen wollten, die volle Gottheit an zwei Namen zu knüpfen, in dem Glauben, nur auf diese Weise die Einheit Gottes als des obersten Erklärungsprinzips für alles zu retten.

Zur Entstehung der theologischen Wissenschaft trug jedoch ein zweites Moment noch kräftiger bei. Die grofse dogmatische Kontroverse mufste auch das Bedürfnis nach der Erfassung des inneren Zusammenhanges der einzelnen Lehren der Kirche als Ganzes wecken, und erst aus diesem Bedürfnisse wurde die Theologie als Wissenschaft geboren. Dafs die Begründung derselben in der griechischen Kirche geschehen mufste, bedarf keines näheren Beweises; es war die natürliche Folge ihrer gesamten geistigen Entwicklung, die fast ein Jahrhundert älter war als die der lateinischen Kirche. Innerhalb der griechischen Kirche war wiederum Alexandrien, die Zentralstätte der gleichzeitigen profanen Geisteskultur, die natürliche Geburtsstätte der christlichen Theologie. Ihre erste Pflege bildet in der That das unsterbliche Verdienst der grofsen Alexandriner Clemens und Origenes. Damit war aber auch der innere Charakter dieses ersten Stadiums der christlichen Theologie bestimmt: ihre Beschränkung auf den spekulativen

Lehrinhalt des Christentums und ihre Abhängigkeit von der griechischen, namentlich von der platonischen Philosophie in der wissenschaftlichen Erfassung, Verknüpfung und Versöhnung der einzelnen Lehren selbst. Interessant ist nun die Wahrnehmung, wie bei Clemens der praktisch-pädagogische Gesichtspunkt für den Aufbau eines theologischen Systems noch durchaus mafsgebend ist. Das hat er selbst ausgesprochen, und das leuchtet bei der Vergleichung der Bestandteile seiner grofsen Trilogie unmittelbar ein. Die Cohortatio ad Graecos soll von dem heidnischen Kultus abziehen, der Pädagogus führt in das christliche Leben ein und die Stromata vermitteln das Verständnis der christlichen Lehren. Der letzte Teil hält indes nicht, was er verspricht. Die ersten drei Bücher sind ziemlich systematisch geordnet; vom vierten an geht aber alles kunterbunt durcheinander. Die oben (S. 302 f.) gewürdigte geistreiche Hypothese von E. de Faye spricht Clemens von dem Vorwurfe frei, dafs er eine Aufgabe übernahm, der er nicht gewachsen war. Wie dem übrigens sein mag, so wie sie ist, bildet seine Trilogie das Übergangsstadium von einer durch die praktisch-kirchlichen Interessen noch ganz beherrschten Betrachtungsweise zur rein theoretischen. Was er nicht ausführte, vielleicht nicht ausführen konnte, das blieb seinem gröfseren Schüler und Nachfolger vorbehalten. In dem Περὶ ἀρχῶν des Origenes entstand die erste systematische Darstellung der Theologie als Wissenschaft, wenn auch dieser Versuch weder in formeller noch in materieller Hinsicht als vollkommen gelungen bezeichnet werden kann. Er stellt den höchsten Begriff, den Gottesbegriff, an die Spitze seines Systems, während bei Clemens der Logosbegriff das allbeherrschende Moment bildet. Er hat überdies den Standpunkt der wissenschaftlichen Theologie mit einer Klarheit und Richtigkeit formuliert, der ihn für alle Zeiten von dem Vorwurf des Ketzertums hätte bewahren sollen, den eine undankbare und geistig tieferstehende Nachwelt mit Rücksicht auf seine materiellen Irrungen ihm entgegengeschleudert hat, als ob ein einziger menschlicher Geist den gesamten Inhalt des Christen-

tums hätte richtig erfassen können! Dieser Standpunkt erscheint durch drei Momente normiert: Anschlufs an die kirchliche Lehrverkündigung, Anerkennung der Heiligen Schrift als Quelle der kirchlichen Lehren, Freiheit der theologischen Spekulation auf dieser Grundlage. Ich mufs mir versagen, an dieser Stelle das theologische System des grofsen Origenes näher zu verfolgen.

Der Verdienst der Alexandriner wird erst recht offenbar, wenn man die übrigen Pflegestätten der Theologie in diesem Zeitalter mit ihnen vergleicht. Griechenland hatte keinen einzigen Theologen, Kleinasien nur zwei (den Antimontanisten Apollonius und Firmilian von Cäsarea in Kappadocien) ihnen gegenüberzustellen. Syrien und Palästina besafsen einige Schriftsteller (Serapion von Antiochien, Julius Africanus und Alexander von Jerusalem), die jedoch in keiner Weise an sie heranragen. Vielleicht gehören auch die von Eusebius (H. E. V, 27 u. 28) genannten, aber ganz verschollenen Schriftsteller hierher. Den einzigen Konkurrenten des Origenes haben wir in Rom zu suchen, Hippolyt, der noch griechisch schreibt und griechisch denkt. Die Vielseitigkeit seiner Schriftstellerei übertrifft noch diejenige des Origenes, da sie auch chronographische und kirchenrechtliche Arbeiten umfafste, mit denen Origenes sich nicht beschäftigte, mit Ausnahme vielleicht der Berechnung des Ostertermins. Hippolyt hat aber keinen Versuch einer systematischen Gesamtdarstellung der Theologie gemacht[1], und das bedingt ein wesentliches Zurückbleiben hinter Origenes. Auch bezüglich der Einwirkung auf die Nachwelt kann er nicht mit Origenes verglichen werden. Die systematische Betrachtungsweise fand in Rom nur einen Anfang in Novatians Schrift De trinitate, in der aber der polemische Gesichtspunkt gegen Monarchianismus und Sabellianismus vorwiegt. Seine übrigen Schriften sowie

[1] Auf der Lateransynode des Jahres 649 wurde allerdings eine Schrift Hippolyts Περὶ θεολογίας citiert. Aber es ist nicht anzunehmen, dafs darin ein solcher Versuch gemacht wurde, und wenn schon, dann hatte er für die Nachwelt keinerlei Bedeutung.

die Briefe der gleichzeitigen römischen Bischöfe behandeln praktisch-kirchliche Fragen. Die abendländische, lateinische Theologie, die sich erst in diesem Zeitalter als Gegenstück zur griechischen entwickelte, ist überhaupt von praktisch-kirchlichen Interessen beherrscht. Das zeigt ein vergleichender Blick auf die Liste der Schriften von Novatian, Tertullian und Cyprian gegenüber denen des Clemens und besonders des Origenes, und damit wurde von Anfang an der Grund zu der verschiedenartigen Entwicklung gelegt, welche die beiden Litteraturen in der Folgezeit durchmachen sollten. Die zwei grofsen Afrikaner Tertullian und Cyprian bilden einen charakteristischen Gegensatz zu Clemens und Origenes; die Richtung der Entwicklung ist beiderseits geradezu eine entgegengesetzte. Während Tertullian in seinen apologetischen, antihäretischen und dogmatischen Schriften mit der griechischen Theologie sich noch nahe berührt und dem lateinischen Abendlande manche Resultate der griechischen Spekulation vermittelte, stehen Cyprians Schriften im ausschliefslichen Dienste der praktisch-religiösen und kirchlichen Interessen des lateinischen Abendlandes.

Die litterarästhetische Würdigung der Schriftwerke dieses Zeitalters kann darum, ebensowenig wie die Charakterisierung ihres Inhalts, beide Litteraturen zugleich umfassen. Bei der griechischen zeigt sich eine konsequente Weiterbildung der litterarischen Vorzüge, die schon in dem zweiten Zeitalter hervorgetreten waren. Als wesentlich neues Moment tritt aber der wissenschaftliche Charakter der Hauptwerke der Litteratur hinzu. Hervorzuheben ist auch die umfassende Kenntnis der antiken griechischen Litteratur, worüber die Alexandriner, insbesondere Clemens, verfügten. Für die lateinische Litteratur war noch fast alles zu schaffen: die Sprache und die litterarische Form. Minucius Felix, der erste lateinische Apologet, besitzt noch gar keine theologische Terminologie und schliefst sich ganz an die litterarische Form der klassischen Zeit an: ein Umstand, der nicht zuletzt dafür spricht, dafs er älter ist als Tertullian. Dieser hat erst der

lateinischen Theologie ihre Sprache geschaffen und ihre eigenen, aus den Bedürfnissen der Sache selbst herauswachsenden litterarischen Formen gegeben. Cyprian hat auf dieser Grundlage weiter gebaut, zugleich aber, seinem mafsvollen und klugen Charakter entsprechend, die Härten des schroffen und unbändigen „Lehrers" gemildert und dadurch die christlich-lateinische Litteratur im Zeitalter ihrer Entstehung zu einem hohen Grade litterarischer Vollkommenheit geführt.

Noch mehr aber als in dieser Hebung der litterarästhetischen Verhältnisse, bei deren Würdigung im einzelnen zu bedenken ist, dafs der Grad des litterarischen Könnens sowohl von den allgemeinen Kulturverhältnissen der Zeit als von den persönlichen Eigenschaften des einzelnen Schriftstellers abhängig ist, zeigt sich der Fortschritt dieses dritten Zeitalters in der Weiterentwicklung der einzelnen theologischen Litteraturzweige.

Origenes hat nicht blofs die systematische Theologie ins Leben gerufen, auf die ich nicht mehr zurückzukommen brauche; er begründete auch die Bibelwissenschaft und zwar gleich in ihren Hauptzweigen durch seine textkritischen, hermeneutischen und exegetischen Arbeiten. Durch die Bearbeitung eines älteren etymologischen Verzeichnisses alttestamentlicher Namen zeigte er sogar Verständnis für die biblische Philologie. Neben ihm ragt Hippolyt von Rom als fruchtbarer Exeget hervor; leider ist aber von dem Reichtum an exegetischen Schriften beider sehr wenig gerettet worden. Als scharfsinniger Bibelkritiker erwies sich Julius Africanus durch seinen kurzen Brief an Origenes über die Susanna-Geschichte. Die apologetische Litteratur erreichte in den Schriften von Clemens (Cohortatio ad Graecos), Origenes (Contra Celsum) und Tertullian (Apologeticum, Ad nationes, Ad Scapulam) ihren Höhepunkt in vornicänischer Zeit, und zwar bei jedem derselben in eigenartiger Auffassung und Durchführung. Für die Pflege der antihäretischen oder polemischen Litteratur bot der noch andauernde wissenschaftliche Kampf gegen die Schüler der Gnostiker sowie die neuen

dogmatischen Kontroversen, die der Monarchianismus hervorrief, reiche Gelegenheit. Origenes, Hippolyt von Rom, Tertullian widmeten diesen Kämpfen eine Reihe von Schriften, von denen aber leider ein grofser Teil verloren ging. Die praktisch-kirchlichen und moralisch-ascetischen Fragen nahmen aber Tertullians schriftstellerische Thätigkeit noch mehr in Anspruch als die übrigen, im Zusammenhange mit seiner Stellungnahme für den Montanismus in der gemäfsigten Gestalt, die er ihm in Afrika gab. Nach dem Montanismus kamen die Kämpfe um die Bufsdisziplin in Karthago und Rom mit den tiefgehenden Gegensätzen in der Auffassung von der Kirche und ihrer Aufgabe, die ihnen zu Grunde liegen. Kein Wunder, dafs die Schriftstellerei eines Mannes wie Cyprian, dessen Geistesanlage ganz auf das Praktische gerichtet war, sich vollständig den Fragen des praktisch-religiösen Kirchenlebens zuwandte. Bei Novatian stehen diese auch im Vordergrund unter auffallender Berücksichtigung jüdischer Einrichtungen, gegen die er Stellung nehmen zu müssen glaubte. Von den beiden Alexandrinern hat Clemens in seiner litterarischen Thätigkeit, auch dort, wo sie theoretische Probleme behandelte, praktische Zwecke verfolgt, und er widmete der Behandlung praktisch-religiöser Fragen mehrere Abhandlungen (Quis dives salvetur und Verlorenes). Selbst Origenes hat Schriften erbaulichen Charakters geschrieben (Exhortatio ad martyrium, De oratione), in denen sich eine Seite seines Wesens offenbart, die man bei dem Textkritiker nicht vermuten würde. Er stellte sogar seine exegetischen Studien z. T. in den Dienst der religiösen Erbauung, indem er sie in die Gestalt von homiletischen Vorträgen brachte, die ihn zu dem ersten fruchtbaren Vertreter der Predigtlitteratur stempeln. Homiletischen Charakters sind auch manche exegetische Schriften Hippolyts von Rom gewesen. Wenn man noch die kirchenrechtliche Litteratur hinzufügt, die durch Hippolyts Arbeiten, die syrisch erhaltene Didaskalia sowie durch einige Briefe römischer Bischöfe und Akten verschiedener Provinzialsynoden vertreten ist, so stellt sich klar heraus, dafs die

praktisch-theologische Litteratur schon im Zeitalter der Entstehung der theologischen Wissenschaft eine hervorragende Stellung neben der theoretischen eroberte, die ihr übrigens innerhalb einer religiösen Litteratur notwendigerweise zukommen mufs.

Die Litteratur der Märtyrerakten erhielt einen bedeutsamen Zuwachs in der Passio ss. Perpetuae et Felicitatis, der Perle unter den Urkunden der Verfolgungszeit, in dem Martyrium des Pionius, in den Acta proconsularia des hl. Cyprian und vielleicht in einigen andern Urkunden der Sammlung von Ruinart, die sich auf Märtyrer der Decischen Verfolgung beziehen. Mit dem Lebensbild des hl. Cyprian, das der Diakon Pontius ihm bald nach seinem Tode widmete, beginnt die hagiographische Litteratur im weiteren Sinne des Wortes. Es ist bezeichnend für die Tiefe des Eindruckes, den das Leben und Wirken dieses Mannes bei seinen Zeitgenossen hinterliefs, dafs einer derselben auf den Gedanken kam, dieses Leben und Wirken der Nachwelt zu erzählen, während bisher nur der letzte Kampf und der für den Glauben erlittene Tod wert erschienen waren, litterarisch fixiert zu werden. Zur hagiographischen Litteratur gehören auch die Petrusakten, wenn es richtig ist, dafs sie nicht gnostischen Ursprungs sind. Als Vorarbeit zur kirchenhistorischen Litteratur, die erst in der zweiten Epoche mit der Kirchengeschichte des Eusebius entstand, kann die chronographische Schrift des Julius Africanus betrachtet werden. Diese erste christliche Weltchronik ging allerdings aus einer apologetischen Absicht hervor; dem Bearbeiter derselben wurde aber die Chronologie zum Selbstzwecke (Gelzer). Eine andere Schrift des Julius Africanus, die „Stickereien“ (Κεστοί), der Versuch einer rein profanen Encyklopädie des Wissens, ist von der theologischen Litteratur vollständig auszuschliefsen; es verdient aber hervorgehoben zu werden, dafs diese Schrift das erste Zeugnis der Beschäftigung eines christlichen Schriftstellers mit profanen Wissensgegenständen bildet. Die ältesten rhythmischen Kirchengesänge, die uns erhalten sind, stammen aus dieser

Zeit. Einige Spuren der lyrischen Poesie haben sich auf Inschriften des 3. Jahrhunderts erhalten. Sie sind alle in griechischer Sprache verfafst. Die Beantwortung der Frage, ob auch die Anfänge der christlich-lateinischen Dichtung in dieses Zeitalter gehören, ist von der oben (S. 480) berührten Kontroverse über die Zeit Commodians abhängig.

Diese kurze Übersicht zeigt zur Genüge, dafs die kirchliche Litteratur in diesem Zeitalter die häretische nicht blofs in ihrem inneren Wert, sondern auch an Umfang überflügelte. Diese litterarische Erscheinung steht in innerem Zusammenhang mit der Konsolidierung der katholischen Kirche und ihrer Organisation. Neben der kirchlichen Litteratur ging aber auch jetzt die antikirchliche ihre Wege. Der Gnosticismus war allerdings für die kirchliche Entwicklung unschädlich geworden; als theologisch-wissenschaftliches Prinzip erhielt er sich aber noch in bedeutender Kraft. Gerade die einzigen spezifisch theologischen Schriften aus gnostischen Kreisen, welche vor C. Schmidts Entdeckung näher bekannt waren, die in dem Papyrus Brucianus enthaltenen Werke und die Pistis-Sophia, bei denen eine nähere Datierung allerdings sehr schwierig ist, gehören zu dieser zweiten Schicht der gnostischen Litteratur. Vielleicht entstanden das Philippusevangelium und die Thomasakten auch nicht vor dem Anfang des 3. Jahrhunderts. Die schwer fafsbare Litteratur des Bardesanes und seiner Schule fällt ebenfalls in diese Zeit. Als Denkmäler der judenchristlichen Gnosis stellen sich die Pseudo-Clementinen dar, deren jetzige Gestalt aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts stammt.

Die Litteratur der Monarchianer (Adoptianer und Modalisten in Rom, Beryllus von Bostra im Orient) scheint nicht unbeträchtlich gewesen zu sein. Es hat sich aber nichts davon erhalten mit Ausnahme einiger Citate bei ihren Gegnern und vielleicht der alten Evangelienprologe, die P. Corssen (s. oben S. 414) für die Modalisten in Anspruch genommen hat. Die Wahrnehmung, dafs die theodotianische Schule in Rom sich vorwiegend mit profanen Schriftstellern und mit

der biblischen Textkritik beschäftigte, stimmt vorzüglich zum Charakter ihrer Irrlehre, des Adoptianismus, der bei seiner Armut an religiösen Gedanken und Motiven von selbst zu dieser Art von Schriftstellerei getrieben wurde, im Gegensatze zu dem Modalismus, der an spekulativen Gedanken und an soteriologischer Energie alle bisherigen Häresien übertraf. Daraus erklärt sich seine Bedeutung in der Kirchen- und Dogmengeschichte des 3. Jahrhunderts und die Schwierigkeit seiner Überwindung. Überwunden wurde er übrigens nicht durch die Theologie, sondern durch das Festhalten am Inhalt der kirchlichen Glaubensverkündigung.

Bei diesen Verhältnissen der aufserkirchlichen Litteratur kann die Abgrenzung des dritten litterarischen Zeitalters nur von der Lage der kirchlichen Litteratur hergenommen werden. Für diese traten aber sowohl im Morgenlande mit dem Tode des Origenes († 254) als im Abendlande nach Cyprian († 258), also rund um das Jahr 260, Änderungen ein, die zur Annahme eines vierten Entwicklungsstadiums resp. eines vierten Zeitalters berechtigen.

7. Nach dem Tode der zwei letzten Vertreter der grofsen Generation von Theologen, welche die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts als den Höhepunkt der christlichen Geisteskultur in vornicänischer Zeit charakterisieren, machte sich in der That ein auffallender Stillstand im weiteren Verlaufe des 3. Jahrhunderts bis zum konstantinischen Zeitalter geltend. Der ersten Generation folgte keine zweite, ebenbürtige nach; vielmehr tritt geradezu ein empfindlicher Rückgang ein. In Rom leben die theologischen Traditionen nur in dem Papste Dionysius fort. Afrika besitzt den einzigen Arnobius. Das ganze übrige Abendland hat blofs drei Kirchenschriftsteller aufzuweisen: Reticius von Autun, Victorinus von Pettau, und Lactanz, von Geburt ein Afrikaner, als Schriftsteller zuerst in Nikomedien, später in Gallien thätig, der beste lateinische Stilist der vornicänischen Zeit. Im Morgenlande ist Griechenland gar nicht vertreten; eigentlich litterarisches Leben erblicken wir nur in Ägypten, Syrien und Palästina.

Diese relativ grofse Armut an Schriftstellern hängt ursächlich wohl am nächsten mit der akuten Wendung zusammen, den der Kampf der römischen Staatsgewalt gegen das Christentum, speziell gegen die organisierte Kirche, unter Decius und Valerian (249—260) nahm. Diese Verfolgungen, deren Wirkungen sich in der grofsen Anzahl von „lapsi" schmerzlich genug offenbarten, haben auch das litterarische Leben der Kirche empfindlich geschädigt und die Hoffnungen der Zukunft zum guten Teil zerstört; sonst erklärt man sich nicht, warum trotz der Friedensjahre von 260—303 so wenig Schriftsteller auftraten.

Diese litterarischen Zustände haben allerdings noch eine andere, unmittelbarere Ursache. Am klarsten tritt diese zu Tag in Ägypten und Palästina, wo der gewaltige Einflufs des grofsen Origenes das ganze litterarische Leben während der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts beherrschte, und zwar nach einer doppelten Richtung. Dafs ein so bedeutender Theologe den Anstofs zur Bildung einer theologischen Schule geben würde, versteht sich von selbst; dafs aber eine so eigenartige theologische Spekulation wie die origenistische den Widerspruch reizen mufste, war ebenso bestimmt zu erwarten. Beides trat ein. In den beiden Wirkungsstätten des Origenes, in Alexandrien und in Cäsarea, bildeten sich origenistische Schulen. Als alexandrinische Schüler und Anhänger des Origenes sind Trypho, Dionysius, Pierius und Theognostus bekannt; leider sind aber ihre Schriften bis auf Bruchstücke aus Dionysius verloren gegangen. Es ist zu beklagen, dafs wir über die Dogmatik des Theognostus, deren systematische Anordnung nach dem Referat des Photius (cod. 106) besser durchgeführt war als in dem Περὶ ἀρχῶν des Origenes, kein näheres Urteil mehr gewinnen können.

Mit dem Bischofe Petrus von Alexandrien (300—311) trat eine Wendung ein, indem Petrus die erste kritische Würdigung und Sichtung der theologischen Lehren des Origenes vornahm. Um dieselbe Zeit erfolgte in Kleinasien ein zweiter Angriff auf Origenes. Noch zu Lebzeiten des Origenes war

einer seiner begeistertsten Schüler, Gregorius Thaumaturgus, Bischof von Cäsarea in Kappadocien geworden. Die Schriftstellerei dieses ehrwürdigen Mannes nahm aber eine mehr praktische Richtung an, und die origenistische Theologie wurde durch ihn nicht nach Kleinasien verpflanzt. Hier verkörperte sich vielmehr der prinzipielle Gegensatz zu derselben in dem Bischof Methodius von Olympus, welcher der Gedankentheologie des Origenes eine Theologie der Thatsachen und der Tradition entgegensetzte und in seiner Bestreitung wichtiger Theorien des Origenes noch weiter ging als Petrus. Gegen Methodius und die von ihm abhängigen Kreise richteten nun Pamphilus und Eusebius, die den Origenismus in Cäsarea in Palästina hochhielten, eine Apologie des Origenes in fünf Büchern, von denen nur das erste in der Übersetzung Rufins, deren Zuverläfsigkeit wenigstens verdächtig ist, erhalten blieb. Die Verteidigung geschieht darin meistens mit Aussprüchen aus den eigenen Schriften des Origenes; die beiden Freunde sahen sich aber genötigt, die Lehren des Origenes vielfach abzuschwächen.

Wir sind über den Ausgang dieser ersten origenistischen Streitigkeit nicht unterrichtet. Wahrscheinlich hörte sie auf infolge des Martertodes des Pamphilus und seiner Gegner Petrus und Methodius während der diokletianischen Verfolgung. Eusebius blieb allein am Leben und vervollständigte die erwähnte Apologie von Pamphilus, indem er den fünf Büchern ein sechstes hinzufügte, das besonders gegen Methodius gerichtet war. Bezeichnend ist der Umstand, dafs Eusebius den Methodius aus seiner Kirchengeschichte vollständig ausschlofs. Ebenso bemerkenswert ist die Thatsache, dafs die kirchliche Autorität als solche an dieser Streitigkeit keinen Anteil genommen hat.

Der Einflufs des Origenes blieb aber nicht auf die vornicänische Zeit beschränkt, die wir mit Eusebius schon überschritten haben. Seine Theologie hat zur Bildung der arianischen Parteien mächtig beigetragen. Trotzdem wurde er von den grofsen kirchlichen Theologen des 4. Jahrhunderts,

insbesondere von den Kappadociern, hochgehalten. Erst am Ende des Jahrhunderts erfolgte ein neuer Angriff. Der Widerspruch ging von Epiphanius von Salamis aus, einem jener Geister, die eine absolut sichere Grundlage, einen „festen Anker“ (vgl. den Titel von Epiphanius' Schrift Ἀγκυρωτός) für ihr wissenschaftliches Denken brauchen, die sich nicht auf Probleme einlassen, sondern nur feste Resultate ins Auge fassen und darum jeder Spekulation, die Probleme aufwirft und aufwerfen mufs, abhold sind. Um die Wende des 3. zum 4. Jahrhundert hatte indes der Gegensatz zum Origenismus eine Erscheinung in Syrien herbeigeführt, welche sich als das neue Element in der theologischen und litterarischen Entwicklung des letzten vornicänischen Zeitalters darstellt und die für die Folgezeit von gröfserer Bedeutung werden sollte als die erste origenistische Streitigkeit in Ägypten und Palästina. Die Gründung der antiochenischen Schule bedeutet nicht blofs eine neue Richtung innerhalb der bisherigen Theologie, sondern eine neue Auffassung der wissenschaftlichen Theologie selbst.

Ihr erster bekannter Vertreter, wenn nicht ihr Gründer selbst, ist der Presbyter Lucian von Antiochien. So wenig wir von dem Wirken dieses Mannes und von den Anfängen der antiochenischen Schule wissen, so sicher ist, dafs ein neues Verständnis der Heiligen Schrift ihren Ausgangspunkt bildete. Als Merkmal desselben gilt die historisch-grammatische Interpretationsmethode der Antiochener im Gegensatze zur allegorischen der Alexandriner. Wenn man aber diesen Gegensatz in seinen letzten Gründen verfolgt, so wird man zur Annahme geführt, dafs diese letzten Gründe dieselben sind, welche in der Blütezeit der griechischen Philosophie, die zugleich die höchste menschliche Geisteskultur im Bereiche der Gesellschaft bedeutet, in welche das Christentum konkret eintrat, den Gegensatz zwischen Aristotelismus und Platonismus hervorgerufen hatte: nüchterner, verstandesmäfsiger, historischer Realismus und begeisterter, mystischer, allegorischer Idealismus. Um das Aufkommen dieses Gegensatzes in

der christlichen Theologie zu erklären, ist es nicht einmal notwendig, eine bewufste Anlehnung an den Aristotelismus anzunehmen, von der uns aus der Zeit der Entstehung der antiochenischen Schule nichts bekannt ist; denn läfst sich auch diese Anlehnung aus der späteren Entwicklung der Schule erschliefsen, so bleibt noch zu erklären, warum die Antiochener sich an den Aristotelismus angelehnt haben. Die Erklärung hierfür aber liegt in der Thatsache, dafs der Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus alle Perioden des philosophischen und theologischen Denkens beherrscht, weil diese beiden Betrachtungsweisen den zwei wesentlichen Grundanlagen des menschlichen Denkens entsprechen, bei dem entweder das Interesse für das reale Einzelding oder das Ergriffensein von der allgemeinen Idee, die hinter und über der historischen Einzelerscheinung steht, beides allerdings in mannigfaltigster Abstufung, Vermischung und gegenseitiger Beeinflussung, vorherrscht und vorherrschen mufs. Es entspricht darum den allgemeinsten Gesetzen des menschlichen Geisteslebens sowohl die eine Thatsache, dafs dieser Gegensatz in der Entstehungsperiode der christlichen Theologie sich herausstellte, als auch die weitere, dafs zuerst die idealistisch-allegorische Betrachtungsweise und erst später als Reaktion dagegen die realistisch-historische in ihre Rechte eintrat. Zur Ausbildung gelangte die letztere erst in der zweiten grofsen Epoche, und der Kampf zwischen beiden bildet den Hintergrund der grofsen dogmatischen Kontroversen des 4.—6. Jahrhunderts. Ihre Entstehung gehört aber wesentlich zur Charakteristik des litterarischen Zeitalters, von dem hier die Rede ist. Während desselben kam auch der Neuplatonismus zur Ausbildung. Er blieb aber damals ohne positiven Einflufs auf die Theologie und die kirchliche Litteratur. Ein solcher stellte sich erst bei Dionysius, dem Pseudo-Areopagiten, am Ende des 5. Jahrhunderts in wirklich mafsgebender Weise ein, glücklicherweise nachdem die wesentlichen Lehren der griechischen Theologie ihre definitive Fixierung erhalten hatten. Der Neuplatonismus bildet daher kein Element der theologischen Weiterentwicklung und

darf darum in die Charakteristik des vierten Zeitalters nicht hineingezogen werden.

Fafst man nun die gleichzeitige abendländisch-lateinische Litteratur näher ins Auge, so ersieht man gleich, dafs aus ihr kein weiteres, wesentliches Moment für diese Charakteristik gewonnen werden kann. Die übrigens geringe litterarische Thätigkeit des Papstes Dionysius hat die Bekämpfung des modalistischen Monarchianismus zum Gegenstande, bewegt sich also innerhalb derselben dogmatischen Frage, die schon das vorausgegangene Zeitalter beherrschte. Die übrigen Kirchenschriftsteller bedeuten sogar, mit Ausnahme von Lactanz, einen Rückschritt diesem gegenüber, insbesondere Arnobius, dessen sieben Bücher Adversus nationes weder litterarisch noch theologisch hervorragend sind. Reticius von Autun war ein wunderlicher Exeget; Victorinus von Pettau, ein lateinisch schreibender Grieche, ist von Origenes und Hippolyt abhängig. Lactanz, der christliche Cicero, war allerdings ein guter Schriftsteller und hat in seinem Hauptwerke, den Divinae institutiones, den Versuch einer systematischen Darstellung der christlichen Lehre gemacht, worin die abendländische Eigenart in dem Vorherrschen des praktisch-religiösen Gesichtspunktes sich kräftig zeigt. Aber der Mangel an einer hervorragenden theologischen Schulung hat auch ihn an einer beachtenswerten Beeinflussung der Folgezeit verhindert. Die Weiterentwicklung der abendländischen Litteratur und Theologie in der zweiten Epoche knüpft darum, soweit sie nicht durch die gleichzeitige griechische, wie bei Hilarius v. Poitiers und Ambrosius, oder durch Origenes bei Hieronymus beeinflufst ist, an die zwei grofsen, echt abendländischen Theologen der vornicänischen Zeit, Tertullian und Cyprian, an unter fast völliger Ignorierung der erwähnten lateinischen Theologen.

Nach Mafsgabe dieser Verhältnisse wird das vierte Zeitalter wohl am besten als das Zeitalter der Origenisten und der ersten Antiochener bezeichnet und dessen Grenzen auf die Jahre 260—325 festgesetzt.

Für die Würdigung der Fortschritte in der Entwicklung der theologischen Litteraturzweige kommt daher auch nur die griechische Litteratur in Betracht. Leider sind die Verluste gerade hier so stark, dafs ein erschöpfendes Urteil darüber nicht mehr gewonnen werden kann. Die apologetische Litteratur wurde nur durch eine Schrift vermehrt, durch die Widerlegung des Porphyrius (Κατὰ Πορφυρίου) von Methodius von Olympus, die nach Hieronymus sehr umfangreich war, aber bis auf geringe Fragmente verloren ist. Die biblische Textkritik war vertreten durch die Rezensionen der Septuaginta und vielleicht des Neuen Testaments bezw. der Evangelien, die Hesychius in Ägypten und Lucian von Antiochien veranstalteten. Die Exegese wurde gepflegt von Trypho, Dionysius v. Alexandrien, Pierius, Hierakas, Ammonius, Gregorius Thaumaturgus und Methodius von Olympus. Die meisten der genannten verfafsten auch dogmatische und antihäretische Schriften, besonders Dionysius und Petrus von Alexandrien und Methodius von Olympus, deren dogmatische Stellung schon gewürdigt wurde. Abhandlungen über die Seele (Περὶ ψυχῆς: Petrus von Alexandrien, Alexander von Alexandrien, Gregorius Thaumaturgus) und über die Auferstehung (Περὶ ἀναστάσεως: Petrus von Alexandrien, Methodius von Olympus) waren besonders beliebt. Gegen den Gnosticismus kämpfte noch der anonyme Dialogus de recta in Deum fide. Dionysius von Alexandrien, dessen Schriften zum grofsen Teil noch in das Zeitalter des Origenes fallen, beteiligte sich an der Bekämpfung des Sabellius, an der Kontroverse über die Behandlung der Lapsi, an den novatianischen Wirren, an dem Ketzertaufstreite und an den Verhandlungen gegen Paul von Samosata. Er ist überhaupt der vielseitigste Schriftsteller dieses Zeitalters. Bei ihm tritt uns die älteste Widerlegung der Atomistik vom christlichen Standpunkte aus entgegen. Er behandelt auch praktisch-religiöse Fragen, und mit ihm beginnen die Osterbriefe des alexandrinischen Bischofs, die lange Zeit hindurch von seinen Nachfolgern fortgeführt wurden. Mit praktischen Fragen beschäftigte sich auch Methodius von

Olympus in mehreren Schriften. Die Osterfrage wurde von Anatolius, Pierius und Petrus von Alexandrien behandelt. Kirchenrechtliche Bestimmungen sind uns nur erhalten von Gregorius Thaumaturgus und Petrus von Alexandrien. Die Homilien aber, die unter den Namen des Gregorius Thaumaturgus und Methodius von Olympus überliefert sind, wurden ihnen später unterschoben. Das kurze Glaubenssymbol des Gregorius Thaumaturgus hingegen, das Gregor von Nyssa bezeugt, ist echt, und vielleicht ist uns auch eine Glaubensformel Lucians von Antiochien in den Apostolischen Konstitutionen erhalten.

Die gröſste Zahl der Märtyrerakten in Ruinarts Sammlung, mehr als 30 Stück, bezieht sich auf die Zeit zwischen 260—320. Die Frage nach ihrer Echtheit ist aber noch nicht genügend untersucht. Einige davon, z. B. die Passio s. Genesii, das Martyrium s. Bonifacii, müssen sicher ausgeschieden werden; hingegen wären einige neue Texte, die oben (S. 548 ff.) genannt sind, hinzuzufügen. Die hagiographische Litteratur erhielt ihren ersten Zuwachs in zwei Lebensbeschreibungen des Märtyrers Pamphilus von Cäsarea, von Pierius und Eusebius, die aber beide verloren sind. Eine Art Biographie war auch die Apologie des Origenes von Pamphilus und Eusebius; sie würde allerdings von den Bollandisten nicht in die Acta Sanctorum aufgenommen werden, auch wenn sie noch ganz erhalten wäre! Nach der Auffassung ihrer Verfasser würde sie indes hierher gehören. Einen eigentlichen Biographen hat Origenes nicht gefunden; er hat aber den Anlaſs zur Entstehung der panegyrischen Rede gegeben, die mit der bekannten Dankrede des Gregorius Thaumaturgus beginnt, worin dieser seinem geliebten Lehrer und sich selbst ein ehrenvolles Denkmal gesetzt hat. Eine zweite Lobrede auf Origenes von Dionysius von Alexandrien, nach dem Tode des Meisters in Form eines Briefes an Theotecnus, Bischof von Cäsarea, geschrieben, ist verloren. Ihrer Veranlassung und ihrem Inhalte nach können diese Lobreden nicht zur eigentlichen homiletischen Litteratur gerechnet werden. Sie sind

mit der hagiographischen am nächsten verwandt, wenn man es nicht vorzieht, ihrer litterarischen Form wegen eine eigene Gruppe daraus zu bilden. In der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, vielleicht aber schon in der ersten, entstand die Abgarsage mit dem bekannten Briefwechsel zwischen Jesus und Abgar in der Gestalt, in welcher Eusebius sie kannte. Die Acta Edessena (Doctrina Addai, Acta Thaddaei) sind späteren Ursprungs. Aus dieser Zusammenstellung ergiebt sich, dafs die kirchliche Litteratur dieses Zeitalters in ihrem ursprünglichen Umfange, trotzdem sie hinter derjenigen des vorhergehenden zurücktritt, immerhin eine achtunggebietende Stellung einnahm und auf mehreren Gebieten, zumal auf dem der biblischen und dogmatischen Theologie, eine konsequente Weiterbildung zeigt.

Die häretische Litteratur trat nun noch mehr zurück als früher. Die letzten gnostischen Schriften mögen in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstanden sein. In diese Zeit wird insbesondere die Pistis-Sophia datiert. Vielleicht gehören auch die jüngsten gnostischen Apostelgeschichten hierher. Für eine namhafte Entwicklung der häretischen Litteratur fehlte der Anlafs, da keine neuen häretischen Bewegungen entstanden. Paul von Samosata, dessen Lehre eine weitere, christologisch interessierte Ausbildung des dynamistischen Monarchianismus darstellt, ist der einzige formelle Häretiker dieses Zeitalters. Seine Schriften sind bis auf einige Bruchstücke verloren. Aufser ihm ist nur ein ägyptischer Bischof, Nepos, zu nennen als extremer, vom alten Chiliasmus noch beherrschter Gegner der allegorischen Richtung der alexandrinischen Schule. Dionysius bekämpfte das von Nepos hinterlassene Buch Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν, das gänzlich verloren ist. Auch von der Gegenschrift sind nur einige Bruchstücke erhalten. So werden wir immer wieder an den fragmentarischen Charakter unseres Wissens von der vornicänischen Litteratur erinnert.

8. Man wird von einem wehmütigen Gefühle ergriffen, wenn man bei einem zusammenfassenden Rückblick auf die

erste Epoche der christlichen Litteratur dieses fragmentarische Wissen sich eingestehen mufs, zugleich aber auch von dem Gefühle warmen Dankes allen jenen Gelehrten und Forschern gegenüber, die ihre Geistesarbeit der Sammlung, der textkritischen Behandlung, der Erklärung sowie der kirchen- und dogmenhistorischen Verwertung dieser kostbaren Überreste einer grofsen Zeit widmen, insbesondere aber denen, welche, sei es durch glücklichen Zufall, sei es durch divinatorischen Blick, die Zahl dieser Überreste vermehren. Es sind dieser Arbeiter, Gott sei Dank, in der Gegenwart viele, und man ist allerwärts redlich bemüht, die Versäumnisse der Vergangenheit gutzumachen. Die Motive und Absichten, mit denen die einzelnen Arbeiter an diese Erforschung herantreten, sind allerdings sehr mannigfaltig und schliefsen sich auf diesem Gebiete ebensowenig zu einer harmonischen Einheit zusammen als auf irgend einem andern Arbeitsfelde unserer tiefzerklüfteten Zeit. Dennoch ist jeder Arbeiter, wer er sein mag, freudig zu begrüfsen; denn welches auch seine Motive seien, wenn er nur ehrlich die Wahrheit sucht, etwas Licht und ein Schritt vorwärts ist jeder Geistesarbeit beschieden. Man wird es aber begreiflich finden, dafs ich den Wunsch nicht unterdrücken kann, es möge die Zahl und der wissenschaftliche Wert der katholischen Arbeiter auf diesem Gebiete sich immer mehr heben, insbesondere in der grofsen katholischen Monarchie, innerhalb welcher diese Zeilen geschrieben werden! Ich will hier kein Klagelied anstimmen; denn mehr als die bittere Klage nützt das hoffnungsfreudige Wort, und mehr als das Wort die siegesmutige That!

Diese freudige Arbeit wird sich in Zukunft noch kräftiger entwickeln, je mehr die Bedeutung und der Wert der altchristlichen Litteratur erkannt werden wird. Die unvergleichliche Bedeutung der vornicänischen Litteratur liegt aber darin, dafs sie fast die einzigen unmittelbaren Quellen der Geschichte der ersten Entfaltung des neuen religiösen Lebens umfafst, welches Christus der Menschheit gebracht hat, somit einer Zeit, welche nicht blofs die wichtigste der ganzen Kirchen-

geschichte bildet, sondern auch den Höhepunkt der Religionsgeschichte der Menschheit darstellt. Die wenigen archäologischen Denkmäler der ersten drei Jahrhunderte bedeuten nur einen geringen Zuwachs an unmittelbarem Quellenmaterial von allgemeiner Bedeutung für die vornicänische Kirchengeschichte, und dieses bedarf selbst einer Erklärung, die neben der Epigraphik in erster Linie wiederum die Litteratur geben mufs. Die geringe Bedeutung der aufserchristlichen Quellen ist ohnedies bekannt.

In litterarischer Beziehung stehen die altchristlichen Schriftwerke allerdings unter den Erzeugnissen der Glanzzeit der griechischen und lateinischen Litteratur; formell stehen sie jedoch auf derselben Höhe wie das gleichzeitige heidnische Schrifttum. Inhaltlich — und der Inhalt ist der höchste Prüfstein jeder Litteratur — sind sie aber über alle frühere Litteraturwerke himmelhoch erhaben, weil sie wie keine andere Aufschlufs geben über die letzten Probleme des menschlichen Geistes und die höchsten Aufgaben des menschlichen Lebens am sichersten bestimmen. Das gilt in erster Linie und in unvergleichlicher Weise von der kanonischen Litteratur, und das müssen auch jene anerkennen, die den inspirierten Charakter und die normative Bedeutung derselben leugnen. Es ist daher unbegreiflich, wie ein Theologe — leider war es ein katholischer — die Überzeugung aussprechen konnte, „dafs wir nicht das Geringste verloren haben, wenn auch heute plötzlich alle vier Evangelien aus der Welt verschwinden“. Eine apologetisch-polemische Betrachtungsweise, die zu einer solchen Verkennung der Bedeutung göttlich inspirierter Bücher führt, kann unmöglich die richtige sein, und wer eine solche Überzeugung ausspricht, lehrt keine wahre Lebensweisheit.

Von anderer Seite wird manchmal der Vorwurf gegen die nachkanonische Litteratur der vornicänischen Zeit erhoben, dafs sie hinter der kanonischen weit zurückstehe. Die Thatsache ist richtig, aber sie sollte nicht zum Gegenstand eines Vorwurfes gemacht werden. Jede Zeit hat auch innerhalb des Christentums und im Dienste des Christentums nicht alle christlichen Aufgaben, sondern die ihr zugemessenen zu

erfüllen. Die Forderung, dafs die vornicänische Litteratur den ganzen Inhalt der Evangelien und der Paulusbriefe in erschöpfender Weise hätte geistig verarbeiten sollen, verlangt Unmögliches; denn diese Aufgabe ist bis zum heutigen Tage nicht gelöst, weil sie allen christlichen Jahrhunderten zusammen gestellt ist, und daher jedes von ihnen nur einen Teil dieser Aufgabe lösen kann. Manche von ihnen haben sogar kein neues Moment zu ihrer Lösung beigetragen. Gerade durch dieses Unvermögen der vornicänischen Litteratur wird die Glaubensüberzeugung bekräftigt, dafs in den kanonischen Schriften ein Geist sich offenbarte, der nicht als das Produkt rein menschlicher Kräfte verstanden werden kann.

In diesem Zusammenhange kann man auch nicht Anstofs nehmen an dem Einflufs der Zeitgeschichte und der antiken Kultur auf das vornicänische Schrifttum. Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts hatten über den Zeitpunkt, in welchem die Trübung des „reinen Evangeliums" geschehen sei, recht naive Anschauungen. Sie verlegten ihn in die „finstere" Zeit des Mittelalters, ohne diese wissenschaftlich näher zu kennen. Die Erforschung des christlichen Altertums hat aber auch protestantischen Forschern der Gegenwart die Überzeugung aufgedrängt, dafs der Katholizismus in seinen wesentlichen Elementen schon am Ende des 2. Jahrhunderts ausgebildet war. Dafür haben sie aber den neuen Vorwurf erhoben, dafs schon damals das Christentum von seinem ursprünglichen Gedanken abgefallen und durch den Hellenisierungsprozefs mit einem ganz neuen Inhalt erfüllt worden sei. Diese Auffassung stützt sich im wesentlichen auf die kritische Würdigung des Inhalts der vornicänischen Litteratur und auf Eigenschaften derselben, die nicht in Abrede gestellt werden können. Diese Eigenschaften beweisen aber nicht, was Harnack und seine Schule daraus erschliefsen. Sie beweisen nur, dafs die vornicänische Litteratur Einflüsse der umgebenden Kultur, insbesondere der griechischen Philosophie, in sich aufnahm, und dafs schon damals, und zwar in demselben Mafse, als diese Litteratur wissenschaftlich wurde, und in verschieden-

artiger Abstufung, die von Person zu Person wechselt, der objektive Inhalt des Christentums und die subjektive Auffassung desselben in Spannung gerieten. Nun dürfen aber Glaube und Theologie nicht miteinander verwechselt werden. Hüter des Glaubens waren nicht die litterarischen Persönlichkeiten der vornicänischen Zeit als solche, sondern die Bischöfe der apostolischen Kirche und, je mehr sie in ihrer konkreten Ausbildung fortschritt, die katholische Kirche selbst. Darin liegt die eminente Bedeutung der kirchlichen Organisation und der letzte Grund ihres gottgewollten Ursprungs. Die Entstehung und Ausbildung der antikirchlichen, häretischen Litteratur, wie sie sich in allen vier Zeitaltern neben der kirchlichen zeigte, bildet den unumstöfslichen Beweis dafür, dafs es objektive Normen gab, welche das Verständnis des Christentums regelten, und Grenzen, jenseits welcher der Anschlufs an die herrschende Geisteskultur und die allzugrofse Abhängigkeit von derselben den Gegensatz zum wahren Christentum herbeiführten. Diese Normen waren der Anschlufs an die kirchliche Glaubensverkündigung und an die kanonischen resp. kirchlich rezipierten Schriften. Innerhalb dieser Normen bewegte sich die kirchliche Litteratur, für deren Würdigung im einzelnen aber zu beachten ist, dafs es auch innerhalb der kirchlichen Litteratur Abstufungen in der Annäherung an die pseudo-christliche Litteratur auf der einen, und in der Verwirklichung des Ideals der genuin-christlichen auf der andern Seite gab. Die Nichtbeachtung des wesentlichen Unterschiedes zwischen den Versuchen, den Inhalt des Christentums durch geistige Arbeit zu erfassen, und der autoritativen Vertretung dieses Inhalts selbst durch die Träger der kirchlichen Glaubensverkündigung bildet eine der Ursachen, die zur irrtümlichen und irreführenden Auffassung der Hellenisierung des kirchlichen Christentums geführt haben. Noch von gröfserem Einflusse waren aber die grundsätzlichen Anschauungen über Religion und Religiosität sowie die Abhängigkeit von modernen Irrtümern über die letzten und höchsten Fragen der Philosophie für die Ausbildung der

wissenschaftlichen Wahnvorstellung eines „undogmatischen Urchristentums“.

Die Unvollkommenheit der vornicänischen Litteratur der höchsten Aufgabe gegenüber, die das Christentum an die menschliche Geisteskraft stellt, und ihre Abhängigkeit von zeitgeschichtlichen Verhältnissen können daher nicht den Anlafs zu einem gerechten Vorwurf gegen sie bilden; denn diese Merkmale sind von ihrem menschlichen Ursprunge unzertrennlich und haften jeder Periode der christlichen Litteratur und Theologie an. Als Denkmäler der ersten christlichen Geistesarbeit im Dienste der Offenbarung bilden ihre Überreste einen Schatz von unvergleichlichem Werte, dessen Erforschung wie kaum ein zweites Arbeitsfeld innerhalb des weiten christlichen Kulturlebens dazu geeignet ist, den Geist der ersten Kirche in den Arbeitern der elften Stunde beim Heranbrechen der Schatten finsterer Nacht zu wecken, zu stählen und zu erhalten, der sich am frühen sonnigen Morgen so herrlich und so erquickend in ihnen ausgesprochen hat!

Namenregister[1].

[1] Im Interesse der Übersichtlichkeit dieses Registers, das in erster Linie bibliographischen Zwecken dienen will, werden die Namen der einzelnen Autoren in der Regel nur für jene Seiten verzeichnet, wo zugleich irgend ein Beitrag derselben erwähnt ist. Die öfters wiederkehrenden Gesamtdarstellungen, wie die Geschichte der altchristlichen Litteratur von A. Harnack und die Geschichte des neutestamentlichen Kanons von Ph. Zahn, sind meistens weggelassen. Stillschweigend wurden einige von den Druckfehlern verbessert, die leider stehen geblieben sind. Davon sind nur zwei irreführend: S. 324 Anm. 2 mufs es heifsen: alttestam. statt altchr., S. 331 Anm. 1: Rev. bénéd. statt Rev. biblique. — Die behandelten Schriftsteller und Schriften wurden nicht aufgenommen, weil sie aus dem Inhaltsverzeichnis zur Genüge zu ersehen sind.

